



الفكر المعاصر

يوليو ١٩٦٥

العدد الرابع

● ليست الحياة كالا ولكنها سير
نحو الكمال ، والتعلق بدنيا
الكمال عند المثاليين مراعاة واحترام
الواقع عند الواقعيين قناعة

● إننا نريد الرجل الذي ينزل
إلى المعمعة ومعها الفكرة التي
تصلح سلاحا للقتال ، فالفلسفة
العملية هي فلسفة النقد والإصلاح

● عندما مشتم الوحدة العربية
يصبح للعرب قوة دولية
تكفل حل قضايا العالم العرب ، وفي
مقدمتها قضية فلسطين - توينبي

● في إنسان العصر قوة غامضة
تدفعه إلى التهلكة كأنما خسر
كل شيء ، ولم يبق إلا أن يمضي
على البقية الباقية .

هذا العدد

ص ٤

بقلم : رئيس التحرير

- تيارات فلسفية ●● بأي فلسفة نسير ؟ محاولة لرسم خطوط
فلسفة عملية للدكتور زكي نجيب محمود ●●
الجمعية والعلم الحديث ، رد الأستاذ سامي المهدوي
على مقال الماركسية منهجاً ●● الماركسية وفلسفة
الظواهر ، مقال تحليلي لأوجه الاتفاق والاختلاف بين
الفلسفتين للدكتور زكريا إبراهيم ●● ثلاثية الفكر
الحديث أو فلسفة « اللا » عند بشار للاستاذ
رمسيس يونان .

فلسفة الحضارة

ص ٣٤

- العالم العربي كما يراه توينبي ، مناقشة لراي
المؤرخ الحضاري في ماضي العالم العربي ومستقبله:
للاستاذ فؤاد محمد شبل ●● وقائع التاريخ
ودأها فكرة ، راي للدكتور حسين فوزي النجار .

طريق العلم

ص ٤٨

- بين الاحباط والانتاج ، تناول تطبيقي لاثر
هاتين الظاهرتين في سلوك الانسان للدكتور عميرة
حلمي .

ادب وفكر

ص ٥٤

- الجبوج باخمان ، تقديم للشاعرة الالمانية ،
وتحليل لاحدى قصائدها الفلسفية للدكتور عبد
الغفار مكاوي ●● الزمن في ادب فوكتر ، في الصخب
والعنف خاصة للاستاذ سعد عبد العزيز ●●
أورفيوس الأسود ، أو النزعة الزنجية في الشعر
الافريقي المعاصر للاستاذ علي شلش .

دنيا الفنون

ص ٧٥

- محمود سعيد والفن المصري الحديث ، تحية
للفنان في ذكراء للاستاذ صبحي الشاروني .

تيارات الفكر العربي

ص ٨١

- مصطفى عبد الرازق رائد المدرسة الاسلامية
الحديثة للدكتور محمد مصطفى حلمي .

لقاء كل شهر ●● جولة الفكر في العالم

ص ٩٠

نقد القراء ●● آراء وتعليقات

ص ٩٩

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

هذا العدد

في هذا العدد أربع مقالات في التيارات الفلسفية أولاها تحاول أن ترسم في إيجاز ما يجوز أن يكون خطة فلسفية يصح السير على هداها وهي خطة قوامها الجمع بين ثلاث نظرات فلسفية تقابل ثلاث خطوات يجتازها الإنسان وهو يفكر في بناء حياته العملية بناء سليما .. وتلك النظرات الثلاث هي الواقعية أولا والمثالية ثانيا والنظرة العملية ثالثا .. فلا بد عند الخطوة الأولى من خطوات السير أن تكون لدينا صورة دقيقة للواقع كما هو اذ يغير هذه الصورة الأمانة التي ترصد الموقف الخارجي بكل تفصيلاته يتعدى على السالك سبيل الإصلاح والتغيير أن يلتصق طريقه ، ثم تأتي بعد ذلك خطوة توضع فيها حقائق الواقع موضع تفكير متأمل يحاول أن يعيد الهدف الأسمى الذي لا بد من النهوض بهذا الواقع ليصل اليه ، فها هنا يكون أمام المفكر طرفان واقع من جهة ومثل أعلى نشده من جهة أخرى ، لكننا لو وقفنا عند هذا المثل الأعلى نتأمله ونتمناه لما استطعنا أن نغير من الواقع شيئا لبعد الشقة التي تكون عادة بين هذين الطرفين وهنا تأتي المرحلة الثالثة العملية التي نحاول فيها أن نرسم ذلك المثل الأعلى الذي رسمناه فنشد الواقع اليه بالقدر الذي نستطيعه من الناحية العملية وكلما خطونا خطوه أمكننا بعدها أن نخطو الخطوة التي تليها فيكون الهدف المثالي كالتبراس الذي يهدي في الطريق دون أن نطالب بتحويله الى واقع بضربة واحدة .

أما المقالة الثانية فهي عن الحتمية كما تتلاءم مع العلم الحديث وهي مفالة يرد بها صاحبها على ما كان قد نشر في العدد السابق من نقد للمنهج الماركسي وكان من أوجه النقد أن الحتمية التاريخية تتعارض مع إرادة الإنسان الحرة في تغيير ما يريه أن يغيره ، فجاء هذا الرد ليوضح أن الحتمية ليست مقصورة على معنى واحد بل أن معانيها لتتعدد بتعدد العلوم واختلافها فليست حتمية في علم الحياة كالحتمية في علم الطبيعة وليست هاتان كالحتمية في التاريخ ، على أن الذي يهتم به المقال

هو تحديد مآطهم الماركسية من الحتمية التاريخية وهو تحديد لا يريد أكثر من أن تكون أحداث المجتمع ظواهر موضوعية تقبل الدراسة العلمية وتحرك وفق قوانين معينة يمكن الكشف عنها وليست هي بالأحداث العشوائية المفككة . على أن ظواهر المجتمع هذه في تقيدتها بقوانينها وفي تركها مجالا للحرية في آن واحد هي شبيهة بالطبيعة النووية التي تفرض حرية الحركة في الأجزاء لكنها في الوقت نفسه تتحرك وفق قوانين معلومة . على أن هذه القوانين سواء أكانت قوانين اجتماعية أو قوانين طبيعية ليست بالقوانين الملتصق بها على سبيل اليقين بل هي قوانين قائمة على أساس الاحتمال بمفهومه المعروف في مجال البحث العلمي .

وأما المقالة الثالثة فهي تتحدث عن الماركسية وفلسفة الظواهر أين تتفقان وأين تختلفان ؟ ولعل أهم ما ينبهنا اليه هذا المقال هو ألا نخلط بين الفلسفة من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى من حيث المنهج ، إذ مهمة الفلسفة مقصورة على البحث عن الدعائم الأولى التي ترتكز عليها كل معرفة سواء أكانت من العلوم الطبيعية أو من غيرها . ولذلك نرى هوسرل صاحب فلسفة الظواهر يلح في أن يدرس الفيلسوف وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية لا تتجاوز ما يقع بالفعل على حين أننا نجد الفلاسفة المثاليين والواقعيين معا (والمادية الجدلية ضرب من الفلسفة الواقعية) يفرضون لأنفسهم فروضا ميتافيزيقية يستنبطون منها نتائجهم فتجىء هذه النتائج متباينة مع واقع الفكر كما يقع .

وأما المقالة الرابعة والأخيرة في هذا الباب فهي تفسح أصابعنا على أبرز الملامح التي تميز الفكر الحديث ألا وهي أنه فكر جاوز الأسس التي وضعها نيوتن لعلم الطبيعة وجاوز الأسس التي وضعها أقليدس لعلم الهندسة الرياضي كما جاوز الأسس التي وضعها أرسطو لعلم المنطق ..

أما من حيث مجاوزته للأسس النيوتونية التي كانت تفرض أن ثمة مكانا وزمانا مطلقين فقد جاءت نظرية أينشتاين لتجعلها نسبين ولتجعل الزمان ذا صلة بالمكان .

وأما مجاوزته لأسس أقليدس في الرياضيات فذلك أنه أخذ يغير من الفروض التي أقام أقليدس هندسته عليها فإذا هو أمام عدة هندسات كل منها صحيح من الوجهة الرياضية فاطلق بذلك فاعلية

العقل من قيودها التي كانت تلتزم بها علما رياضيا واحدا لا يتغير بحيث أدخلت تبني على الفروض المختلفة رياضيات مختلفة وكان من جراء هذا التحرر أن وقع انيشتين على نسق رياضي غير نسق اقليدس أعانه على الوصول الى نتائجه الجديدة .
وأما مجاوزة الفكر الحديث للمنطق الأرسطي فتتجلى في إيمان هذا الفكر بالتغير والتطور بعد أن كان المنطق الأرسطي قائما على أساس ثبات الأنواع وخلودها - كل هذه الجوانب المميزة للفكر العلمي المعاصر قد أوردتها جاستون بشلار في كتاب له عنوانه « فلسفة اللا » ليشرح بهذه التسمية الى أن العلم الطبيعي قد أصبح لانيوتونيا وأن العلم الرياضي قد أصبح لا اقليديا وأن منطق التفكير كله لم يعد أرسطيا .

بهذا ينتهي باب التيارات الفلسفية ليبدأ باب فلسفة الحضارة وفيه مقالتان الأولى عن العالم العربي كما يراه توينبي ومن أهم ما جاء فيه تفنيد الفن بأن سلطان المدنية الغربية قد كتب له الخلود مادام قائما على العلم ومادام العلم ملكا للقرب على حين أن هذا العلم الذي هو مدار المدنية الحديثة في حركة انتقال متصلة من بلد الى آخر ، واذا فمن استطاع للبلد الذي لا يملكه اليوم أن يملكه غدا ، أضف الى هذا ما يحتوي عليه العالم العربي من نطق يبلغ ثلاثة أرباع ما تحتويه منه الأرض بأسرها وهي ثروة هائلة ستعبد للعالم العربي أهميته التولية التي كان يستمدتها في الماضي من مصادر أخرى ، على أن موقع العالم العربي أن كان يسبغ عليه كل هذه الأهمية التولية فإنه كذلك يعرضه لضغوط خارجية كثيرة مما يقتضي أن يكون على وعي وعلى حذر ، وأول ركائز الوعي والخطر أن تتحقق الوحدة العربية لأنها ان تمت أصبح للعرب قوة تكفل لهم حل قضاياهم وفي مقدمتها قضية فلسطين .

وأما المقالة الثانية في فلسفة الحضارة فتحدثنا عن وقائع التاريخ كيف تكمن فيها فكرة على المؤرخ أن يكشف عنها لأنها لو وقفنا أمام الوقائع العادية كما هي لما أدركنا تفسيرها ، لماذا وقعت على هذه الصورة ولم تقع على صورة أخرى واذا فلا بد من محاولة انكشف عن الفكرة المستترة وراء الأحداث وبهذا الكشف يستطيع الانسان أن يفهم حاضره على ضوء ماضيه .
بعد ذلك ينتقل القارئ الى طريق العلم فيجد مقالة تتناول جانبا من جوانب النفس الانسانية بالتحليل التجريدي ذلك الجانب هو ما قد يصيب النفس الانسانية عند احباطها والخيولة دون بلوغها ما تريد ، فهنا ينهض سؤال هو ماذا تكون نتيجة هذا الاحباط على من أصيب به ، ترى هل يدفعه ذلك الى نشاط أكثر فاعلية أم يشبطه ويصرفه عن متابعة نشاطه ؟

بعد ذلك ينتقل القارئ الى باب النقد الأدبي ليطالع ثلاث مقالات أولها عن الشاعرة الألمانية انجبورج باخمان التي تأثرت بدراستها الفلسفية لمنهج الوضعية المنطقية في تحديد المعاني . . تأثرت بتلك الدراسة في التزامها بدقة الشديدة في اختيار اللفظ وصياغة العبارة وفي ضبط نفسها عن الاندفاع مع حرارة الانفعال . .

وأما المقالة الثانية فمن فكرة الزمن عند فوكتنر القصصى الأمريكى المعروف ذلك أن هذا الأديب كانت له طريقة خاصة في دمج حلقات الزمن ببعضه البعض حتى يصبح الماضي والحاضر والمستقبل معا على صعيد واحد كأنما هذه الحلقات كلها قد تجاوزت في حاضر واحد ينساب تياره .
وأما المقالة الثالثة التي عنوانها أورفيوس الأسود فتتحدث عن الشعراء الأفريقيين في هذه المرحلة التاريخية الراهنة وهم الشعراء الذين يرى جن بول سارتر في شعرهم نموذجا لشعر الثوري العظيم لأنه هو الشعر الذي يرتفع به صاحبه الى قمة انسانية تزول فيها الفوارق بين انسان وانسان ويأتى بعد هذا باب الفنون وفيه مقالة عن فناننا العظيم محمود سعيد بمناسبة الذكرى الأولى لوفاة ، وقد استطاع كاتب هذا المقال أن يتمثل في هذا الفنان تطور الحركة الفنية كلها في مصر لأن تاريخه هو تاريخ الفن في بلادنا .

وأخيرا يدخل القارئ بابا يطلعه على تيار الفكر العربي المعاصر ففي هذا العدد يقرأ عن علم من اعلام الفكر الفلسفى الاسلامى هو الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى انشا مدرسة فكرية ذات طابع مميز وكان له فيها اتباع وتلاميذ من اهم مميزاتها اقامة البرهان على أصالة الفلسفة الاسلامية اصالة لا تجعلها كما يزعم لها المستشرقون فلسفة نالقة عن اليونان فحسب بل ان لها اصولها المميزة وخصائصها الفريدة .

محمد الحليم

ويختم العدد بقاء مع أهم الأحداث الفكرية ثم لقاء آخر مع تعليقات القراء .



باي فلسفة لنسير

دكتور زكي نجيب محمود

● ليست الحياة كمالا ولكنها سسر
نحو الكمال ، والتعلق بدنيا الكمال
عند المثاليين مراعاة طال أمدها ،
واحترام الواقع عند الواقعيين فناعة
وعجز .

● الفلسفة العملية هي فلسفة
التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد
والاصلاح ، هي فلسفه النظرية النسبية
الى المواقف والمشكلات ، اننا نريد
الرجل الذي يتزل معنا في المعمة ،
ومع الفكرة التي تصلح سلاحا في
القتل .

● وليست « الفكرة » هنا صورة
مرآوية ترسم على صفحة الدهن كما
ترسم الصورة في المرايا ، بل
« الفكرة » هنا هي عزيمة وإرادة ،
هي بداية تنفيذ وتحريك ونغير .

فيكون عندئذ في مرحلة فكرية هي التي نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهي الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملاً مجسداً أخفى في تلافيف أفكاره ، وكانت الخطوة الثانية استخراجه لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنها هي شيء مستقل عن العمل الذي كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعي ، وهي أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتيارها مستمر لم ينقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقصد عرفنا كسوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والاختفاق مرهونا بالخط الذي يواتينا حيناً ولا يواتينا حيناً آخر ، بل أننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

إننا إذ نكون في الخطوة الأولى ، لانفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفاً موقفاً بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافاً في بنائها وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلاً من شأنه أن يصون ذلك البناء ، نجد أنفسنا - مثلاً - أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمامنا قواعد وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كيت وكيت من الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد

هي خطوات ثلاث يخطوها الإنسان - فرداً أو جماعة - ليكتمل له النضج والوعي ، وقد يقف عند أولها ، أو عند ثانيتهما ، فلا يكون له من النضج والوعي إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع ، يعلم أو يتعلم ، يجداً أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً موفقاً منها مخففاً هناك . . . لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأ هناك ، لكننا كلنا الحالتين لا نستطيع أن نضع أصبعه على الفكرة المنبثقة في عمله ، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عمله قد انبثت فكرة ، تلك هي الخطوة الأولى التي يلتف فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر قائماً وحده ، وأما الخطوة الثانية فهي حين يعن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط بها في دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من أفكار ، لقد أقام جسدان بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم ينتبه عندئذ إلى فكرة « الزاوية القائمة » التي تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع القمح في أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث في الزرع كيف يفتدى بعناصر الأرض وكيف ينمو ويشمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها ، حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علوماً علوماً ، فهذا علم الرياضة الذي يبحث في الخطوط والزوايا والمثلثات ، وهذا هو علم النبات الذي يبحث في الزرع كيف يفتدى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذي يبحث في المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان في هذه المرحلة التي يستخرج فيها الأفكار من ثنايا حياة العملية ليقمها في عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول أنه بينما يكون

الإنسان في هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدم الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكتفي أن تصنف الأفكار علوماً ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضي في هذا التجريد - أعني استخراج الفكرة من العمل الذي كانت تجسدت فيه - يمضي في هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل ،



الفلائية ، وهكذا ، ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات «فكر» تقمص سلوكا مجسدا ، وقد يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص «الفكر» من قميصه السلوكي ، لنضعه وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ - كما أسلفنا القول - نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الحيوط ، تركناها مؤقتا لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو أمعنا في تسليق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى «الفيلسوف» لظنهم أنه قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها ، وفي حلوها ومرها ، كأنما هذا «الفيلسوف» قد لجأ إلى عزلته لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي نفسها «الفكر» المبتوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون محالا عليه وعلى سواء أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا رأى في الأولى نقضا يعاب ، فالدين بحسبه «الفلسفة» بعدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون الخطوة البسط من بين الخطوات الثلاث التي أسألنا ذكرها ، ويبترون ما بينها وبين الواقع الذي عشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعشه في الخطوة الثالثة - في الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيئتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا .

في الخطوة الثانية - خطوة التفكير المجرد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة - ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يعز لنا أن يعتدل حيناً لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيما أراد ، كان له - ولنا - بذلك «فكرة» تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان وكل زمان ، تنطبق على أي حجر ساقط وأي ماء دافق وأي هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذي اعتزل دنيا الواقع حيناً لعله

يجد لنا هذه الصياغة التي تصور الفكرة الكامنة في وقائع العالم ، أنه رجل قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالم مجرد ، ليس الأصوب أن نقول أنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ؟ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حيناً ليفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعية بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لابد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة - بعد نقدها وتمحيصها - إلى الواقع مرة أخرى فنجربها على غرارها ونحن على وعي وفي صحو وإدراك لما نحن فاعلون .

- ٣ -

أنه إذا اختلفت الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصبا على ادراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أي أنه منصب على «الفكرة» التي استخرجوها من ذلك الواقع المشهور المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصروسمع ولمس وشم وذوق ، أنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق في مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله ، أنه يجوع ويظأ ، أنه يعرف كيف تتكون الأسرة في مجتمعها وعلى أي أساس تقوم الحكومة ، أنه يعلم كثيرا من طرائق البيع والشراء ، ويلمح كثيرا ما يحرك الناس في تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حبوكرامية ورضى وسخط وسكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعاني ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذاهب مختلفين) إلى شيء معين من هذا كله ، فسيتفقان - كما يتفق أي انسانين آخرين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرئي لون أصفر ، وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيتفقان - كما يتفق أي انسانين آخرين - على ما يسمعانه ، لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل «الفكرة» عن جسدها ، فهنا يقع الاختلاف في طريقة التحليل وفي نوعية الفكرة التي ينتهي بهم التحليل إليها - ولا تسلي قائلنا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التي تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو

حين نقول عن الواقع انه يسبق فكرته ، وبمثل هذا القول يأخذ الفلاسفة المذهب الواقعي بشقي تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلية التي تجعل الانسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السيئما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئا ، لأن للشريط مكنة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجديدة التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصططحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكارا لا يلزم بالضرورة أن تخرج الى حيز الواقع المجسد في أشياء ومواقف - كما هي الحال في الرياضة مثلا - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكارا عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسدهم قسيم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معا يتفقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التي لا بد من حدوثها في عالم الأشياء ، ففكرة الدائرة مثلا - كاملة - وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن تجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكذلك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهتم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من التفاصيل مالم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي نقصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين ، والعقلانيين يتشبهون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموما بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هاعبا - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان

أنا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من نقدها ، فإذا كان فيها تناقض أزلهنا ، وإذا كان فيها قصور أكملناه ! فأنظر مثلا الى الطريقة التي نصلح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ماشئت من نظم ، فماذا نصنع ؟ أننا نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور ، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الذي نعيش فيه ، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابك الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا - أنا بعد أن - نضع أمامنا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أمامنا لننظر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من موافقها المادية ، لنرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، أننا ساعثذ لانضع أمامنا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأسرة أو « مبادئها » ، واذن فقد كان لابد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي ، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

واعود فاقول ان الفلاسفة اذ يختلفون في مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يؤدي الى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وان اختلافهم ليرتد آخر الامر الى مايتى : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر اليه من هذا الوجه فإذا هو مانسميه واقعا ، وتنظر اليه من ذلك الوجه فإذا هو مانسميه فكرة ؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة انما تكون في رأس انسان ، وجدنا أننا لو قلنا ان الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للانسان أقل اثر في تحويله وتبديل مجراه ، اذ كيف يحوره الانسان ويبدله اذا كان قصاراه منه أن يجيء بعد وقوعه ليعلم نفسه كيف وقع ، ان الانسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة دنيا الا أن الأولى فيها ادراك لما حدث وأوضح مما في الثانية لكنهما معا متفرجان لا يغيران من الامر شيئا ، كمتفرجين في مسرح ، أحدهما ناقد نافذ البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر برء ساذج ، فسيعلم الأول - دون الثاني - أين يكمن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ماقد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف

احدهما من الاخرى على طرفى نقيض ! الاولى تجعل مادة الواقع الخارجى بقوانينها الذاتية التى تحركها هى كل شئ ، والاخرى تجعل الافكار الذهنية فى كمال تكوينها واتساق بنائها هى كل شئ ، الاولى تجعل المادة هى الاصل وعنه تتفرع العقول بافكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وافكارها هى الاصل وعنه تتفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود الا من حيث هى فكرة فى أذهاننا .

لكن الى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشئ واحد كأنهما بطن اليد وظهورها ، وهنا لا تكون الفكرة الا تمهيد للفعل ، ولا يكون الفعل الا ذيل لفكرة ، وهنا أيضا تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذى جاءت لترسم له الطريق ، فليست «الفكرة هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة الدهن كما ترسم الصور فى المرايا ، منزوعة منها قوة الحركة وقوة الدفع ، بل «الفكرة» هنا هى عزيمة وإرادة ، هى بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

- ٤ -

قلنا انه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الحام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يحياها الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، اذ يكون «الفكر» فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تفصيلات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم ، لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى مآخذ انفس فيه من نظريات ، وافكار ومبادئ ، يضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتجوير واسبديل ، حتى اذا حصل لنفسه «فكرة» وسواها ، عاد بها - او قدمها للناس ليعودوا بها - الى عالم الواقع مرة اخرى ، فاعملها فى ذلك العالم واجراها فى احسنه ليتغير وجهه على النحو المرجى .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدبر الامر فى دخيلة فؤاده ، ثم لاشئ بعد ذلك ، اذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجيه الى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وعى وفى صحو وبقظة ،

فهو فى هذه الحالة يتأثرولا يؤثر ، ويأخذ ولا يعطى ، نعم ، ان ذلك قد يجعل منه هو انسانا أكثر تهديبا مما كان وأنفذ بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة اليهم ، لان دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة او مبدأ ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذى يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن يخرج للناس طعناتها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا الا فيمن أخذ دنياه مأخذ الهزل ، وهؤلاء هم الصغار .

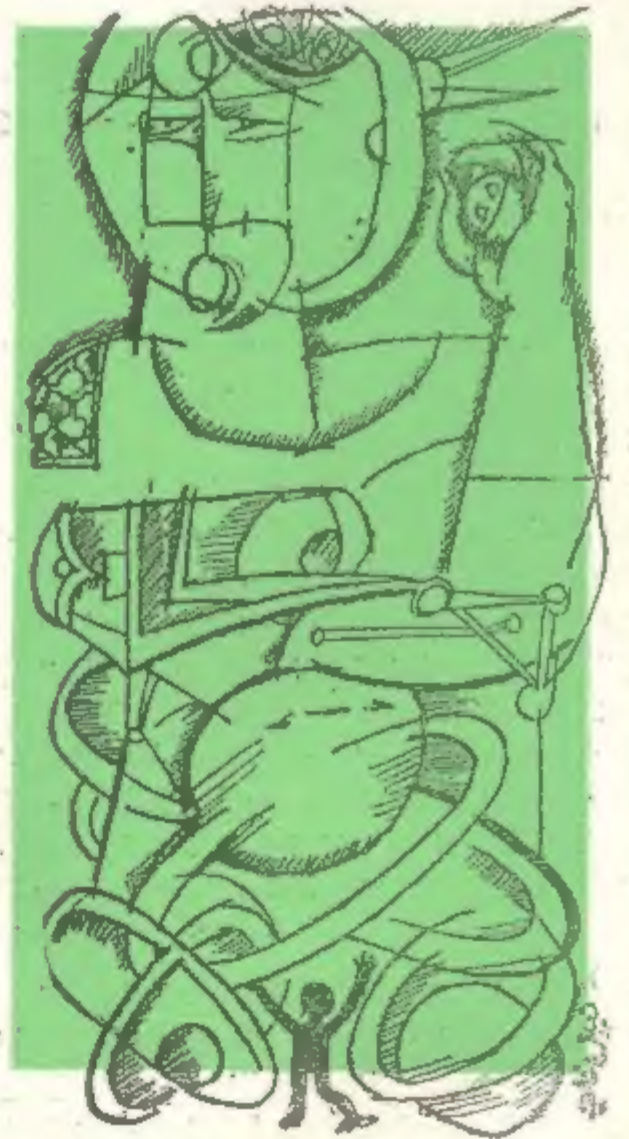
وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، وقد خصص هذه المذاهب فى ثلاثة : مذهب يجعل الاولوية للواقع الدنى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الاولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ثالث يجعل الواقع والفكر فى حوار ، يد فكر الا ماله صلة بالواقع ولا واقع الا ماله صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا الا بماله صلة بالانسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقفيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر الى الطبيعة ومجراها على انها امر مفروع منه ولا قبل لنا بتغييره . فان فى رايه أن كل ماسينا هو أن نوائم بين انفسنا وبين الطبيعة فى قوانينها ، فكل حركة فى جسد الانسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يسر لها أو يحزن ، فليسر ماشاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الامر شيئا ، واذن فالتفكير الانسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحيث لا تخص الا صاحبها ، ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون - فى فلسفته - بمعزل عن دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل - بفلسفته - فى مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليجتثوا لنا عن قوانينه تنفيذ منها ما استطعنا ، وقصارى الانسان أن يضبط نفسه ليمسك بزمامها ، لانه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومسيره .

وأما صرحنا الفيلسوف المثلى الذى يجعل الاولوية للفكرة التبعية من جوف الدماغ تترص نفسها على احارج ، فامرء مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا الى أن «الفكرة» هى فكرة - هى بطبيعتها مبرأة من أوجه التفاوت والنقص التى نراها عادة فى الاشياء كما تقع فعلا ، «فكرة» الحصان هى دائما أكمل من أى حصان نراه فى دنيا الواقع ، «فكرة» الانسان هى دائما كذلك أكمل من أى انسان نراه فى دنيا الواقع ، «فكرة» الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه فى دنيا الواقع ، و«فكرة» الحكومة ، و«فكرة» الاسرة و«فكرة»

المدينة كلها أكمل من قسائمها التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين نضمو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الامر الواقع فعلى أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشتهاة - ففيلسوفنا المثالي يسوى لنفسه عالما فكريا ، يراه دائما أكمل من أي واقع ، فيعيش فيه ، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع الى حيث يعيش ، وحتى ان هم ونزل عن عالمه العذري ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائما الى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نفسه من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكري ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذي يجعل الامر حوارا بين



الفكر والواقع رجل عمل (ونحن نفرق بين العمل و الواقع) ، فيعجبه نظرف الواقعية من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم بل هذا السلطان الذي يشل قدرة الانسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأقدار استي كل هذه الرفعة التي تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيد شيئا برفعتها ولما بها ؟ فهذه هي بينة معينة أريد أن أحيا فيها ، لأنها قد توافق أهدافي في جانب ، وتعارض أهدافي في جانب آخر ، وأريد أن أعير الجانب المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف ، وأذن فلا بد من تعامل معها ، قبل به ما فيه واروص ما فرضه لا غير ما عيره ! انه لا جدوى في ان ارى الى شيء سواي أنا وبقيّة الزملاء في المجتمع ليغير لي ما أريد تغييره من البيئته التي نستعنها ، ثم جدوى في أن أخط للتغيير خطه ففريه متلي معصومه من الخطأ ومن النقص ، حتى اذا ما وجدت تطبيقا محلا ، انطويت على نفسي لا أعيش في أحلامها ، وتلك لا جدوى في أن افرض ان للأشياء طبيعتها التي لا تتغير ، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لا درس تفصيلاتها ، ثم اقترح حلها فمرة تناسبها ، وقد اعود اليها من جديد مرة بعد مرة ، اذا كان الحل لا ياتي الا على درجات .

ان المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرخي ، الأرض الدحلة يراد لها ان نزرع ، والمعدة حمة يراد لها ان تشعل ونصاع ، وسطرق يراد لها ان نهد ، والترع ان نسق والمرض ان يعالج والامية ان تزال وغشاوة الجدل واخراته ان تفسح ، ولن يفنى اراء هذه المعركة اندارة الرخي ان ينعزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي الى الواقع على ان حمة هي طباع الاشياء فيه فلا يغير منه شيء ، الا وفق موازين الواقع الذي نفسه ، فله ليسون سدة ، مرمعون والواقعيون سديون متفرجون ، مع اننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المعركة ومعاصرة التي تصح سرحا في القنا ؛ قد يكون السيف أصبح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائرة النفاثة مطلوبة هنا والنداباة مطلوبة هناك ... أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة ، حتى اذا ما اتخذت وضعا أكثر ملاءمة عدنا اليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالا ولستها سرحا كمالا ، والتعلق بدنيا الكمال عند المثاليين مراعاة طال أندما ، واحترام الواقع عند الواقعيين فذعة وعجز .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والاصلاح ، هي فلسفة النظرة النسبية الى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل

مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذاك هو «الحق» في هذه اللحظة ، وقد لا يعود هو «الحق» غدا بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة - مثلا - هي مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامي إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية ، ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدما وأغزر لواء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد

إن «الحق» حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والمسوق الذي نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأي فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة - أو يجب أن تنبع - من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطائفة علينا فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، ياخذونها لكمال بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بلذاته يعترض طريقنا .

- ٥ -

لكننا أمة ورثت ليها ورثته مجموعة من القيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يصادفنا والمشكلة التي نعالجها ، فما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح أن الإنسان في رحلة الحياة شبيه به في أي رحلة صغيرة يرتحلها ، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، وتريد اجتيازها ، فعندئذ تنحصر تفكيرك في طريقة اجتيازها قبل أن تستأنف السير ، وهنالك تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيارا لصلاحية الفكرة هو نفعها في تجنبك ما تريد اجتنابه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن

سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطائفة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق . . وهذا ما يصنع قبطان السفينة وما يصنع قائد

الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية » و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة . هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطائفة .

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة النظرتين الأخريين ومهمتهما : فلنرى نسيرا في تغييرنا للمجتمع على مدى وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، شريطة ألا نقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية نتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه بما يفعله الفلاسفة المثاليون - تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شريطة ألا نقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبتورة الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أي مذهب فلسفي تختار ؟ أجبتك سأثلا بدوري : في أي مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقفي في مرحلة رصد المشكلات ، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعمل تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات .

ذكي نجيب محمود

جاءنا هذا المقال من الأستاذ اسماعيل المهدي يرد به على مقال الدكتور ذكي نجيب محمود « الماركسية منهجا » الذي نشر في العدد الماضي من مجلة الفكر المعاصر ، والمجلة لا تجعلها فكرا مفتوحا لكل الآراء مؤمنة بشرط الكلمة وحرية القول ، نرحب بكل حوار موضوعي يستهدف المسألة جوانب الفكر وإثارة الطريق لحاجة قضايا الإنسان .

الاحتمية والعلم الحديث

إسماعيل المهدي

تؤدي الى حركة بسيطة محددة ، بينما الظاهرة الثانية تؤدي الى حركة معقدة جدا وغير محددة .

الاحتمية والوضعية المنطقية

والوضعية المنطقية - بحكم ما يعلنه اصحابها انفسهم - فلسفة تحصر مهمتها في تحليل الالفاظ بعيدا عن المحتوى المادي لهذه الالفاظ . ومن ناحية اخرى ترى هذه الفلسفة - كما يتضح عند أبرز دعائها رودلف كارناب - أن مستويات الوجود جميعا لا تتمايز نوعيا فيما بينها ، وأنه يمكن بالتالي أن نتحدث بلغة علم الفلك والميكانيكا عن ظواهر النفس البشرية أو ظواهر التاريخ . وهذا ما يسميه كارناب مذهب الفيزيائية تخطي Physicalism وينهب فيه الى ضرورة تخطي حدود العلوم الخاصة وترجمة لغاتها وقوانينها العلمية الى لغة ومصطلحات وقوانين علم الفيزياء .

يقول كارناب عن ذلك في كتابه « البناء اللفظي المنطقي للغة » :

« ان مشاكل أسس علم الحياة (البيولوجيا) تعود

من المسائل التي تحتل مكانا بارزا في الفكر العلمي الحديث مسألة الاحتمية . واختلف حول هذه المسألة يرجع في معظمه الى اختلاف مضمون الاحتمية في المستويات النوعية المختلفة لظواهر الوجود . فالاحتمية في مستوى الظواهر الميكانيكية أو الفلكية تختلف عنها في مستوى الظواهر البيولوجية . والاحتمية في هذه المستويات جميعا تتمايز بشكل اساسي عن الاحتمية في مستوى الظواهر النووية الذرية أو ظواهر المجتمع والتاريخ . فإذا كان هناك معنى عام لكلمة الاحتمية ، فهناك لهذه الكلمة معان نوعية خاصة ، تستمد نوعيتها وخصوصيتها من مستوى الوجود الذي تنطبق عليه .

والفلسفة التي لا تدرك المستويات النوعية ، المختلفة للوجود في الطبيعة والمجتمع ، لا تستطيع بالتالي أن تدرك المعاني النوعية الخاصة للاحتمية . والفلسفة التي تهتم بالالفاظ أكثر مما تهتم بمحتواها التطبيقي ، يمكن أن تتصور أن معنى العلة والمعلول في ظاهرة اصطدام كريات البلياردو مثلا لا يختلف عن معنى العلة والمعلول في ظاهرة اصطدام الجسيمات النووية ، مع أن الظاهرة الاولى

تتحقق من خواصها ومن أسلوبها في التفكير مع مرور الوقت . فلا يوجد هنا أي عنصر ذاتي أو تسمي .
وانما الاختلاف هو ببساطة أن هذه الحالة لا يمكن وصفها في حدود الميكانيكا التقليدية . والادراك العادي يشعر ازاء ذلك بالحيرة لان أفكاره المألوفة مستمدة من عالم الاشياء البهيمية . ولكن الادراك العادي لا يقع في الخطأ الا اذا اصر على انه يجب أن يتحقق المألوف في مجال غير المألوف .

من كلمات أوينهايمر هذه يمكن أن نلاحظ الفرق من فكرة الحتمية وفكرة التنبؤ اليقيني ، أي الفرق بين مفهوم الحتمية في ميكانيكا الاصل - وهي حتمية قائمة على حساب اليقين والتحديد - ومفهومها في الميكانيكا الموجية النووية - وهي حتمية من نوع آخر قائمة على حساب الاحتمالات وعدم التحديد .
والحتمية في الظواهر النفسية والاجتماعية شبيهة بهذا النوع الثاني ، من حيث أن تشابك وتعدد وتعقد عناصر القهقرة الواحدة منها يؤدي إلى تشتتها وعدم تحديدها ، ويؤدي بالتالي إلى عدم توافر امكانيات التنبؤ اليقيني فيها .

معنى الحتمية

ولكن ماذا نقصد بالحتمية في عبارة واحدة ؟

الحتمية هي المبدأ القائل بخضوع الاشياء موضوعيا لمبدأ العلوية والقوانين الضرورية . ومعنى ذلك ببساطة أن الاحداث ترتبط فيما بينها وفق قوانين موضوعية ، وأن هذه القوانين قد تحدد عناصر احدث وتعطي امكانيات التنبؤ الدقيق به ، وقد تحدد ايضا درجة علم تحديد احدث وامكانيات التنبؤ الاحتمالي به .

وهي النوع الاول من الحتمية - حتمية اليقين والتحديد - نجد أن ما قد يظهر من النقص في درجة اليقين أو في درجة الدقة والتحديد لا يحدث نتيجة خواص الواقع الموضوعي بل نتيجة النقص الذاتي والنقص في امكانيات القياس والحساب . أما في النوع الثاني - حتمية الاحتمالات وعدم التحديد - فيجب أن نلاحظ أننا لا نواجه هنا احتمالات مطلقة أو عدم تحديد مطلقا بل من الممكن كما قال أوينهايمر أن نحسبها موضوعيا ونحققها ونعتمد حدوثها . فهي إذن احتمالات محددة لا عشوائية ، لان التشتت وعدم التحديد في هذا النوع من الظواهر في ذاته ظاهرة موضوعية محددة الاطار ومحسوبة .

ويمكن فهم هذين النوعين من الحتمية جيدا بالرجوع إلى نظريات وتجارب العلم الطبيعي ، وفيما يلي نذكر بعض الامثلة العلمية .

اساسا إلى امكانية ترجمة اللغة البيولوجية من ١ ، إلى اللغة من ٢ ، وهي لغة فيزيائية تشمل المصطلحات اللازمة لوصف العمليات غير العضوية والقوانين اللازمة لنفس هذه العمليات . (ص ٣٢٣)

وبنفس هذه الطريقة يمكن في رأي كارناب إعادة قوانين ومشاكل علم النفس وعلم الاجتماع إلى اللغة الفيزيائية الشاملة . (ص ٣٢٤ و ٣٢٥)

وانطلاقا من نظرة مماثلة تنكر تمايز المجالات النوعية للظواهر ، يقول استاذنا الدكتور زكي نجيب محمود في مقالته عن المنهج الماركسي في العدد السابق :

« ان جبرية التاريخ معناها ان الماضي كان يحول الحاضر في جوفه وأن الحاضر يحول المستقبل بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ استنتطنا ان نفرا فيها كل دهوات على مراحل الزمن ، تماما كما يستطيع الفلكي ان ينظر إلى اجرام السماء في لحظة ما فيعرف فيها ان كسوف الشمس او ان خسوف القمر او غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حتما في الوقت الفلاني من مقبل الأيام . »

ولكن أول ما يفتقر إلى الدقة ان هذا المفهوم « الفلكي » للحتمية لا يسقط فقط في مجال التاريخ وعلم النفس وما إلى ذلك من الظواهر الانسانية ، بل يسقط ايضا في بعض ميادين الوجود الفيزيائي ، وخصوصا في ميدان حركة الجسيمات النووية . فاذا كان الفلكي يستطيع ان يتنبأ بدقة بحركة الكوكب الذي يدرسه ، فان من المستحيل موضوعيا ان يتنبأ عالم الطبيعة بحركة الالكترون الذي يدرسه من حيث الموضع أو السرعة ، لان هذه الحركة تتسم بالتشتت وعدم التحديد . فهل يجوز إذن ان ننظر إلى الالكترون كما لو كان شيئا سحريا - على حد تعبير بعض المفكرين - يتحرك بلا ضابط ولا رابط ويقفز من مدار إلى مدار كما يقفز الجنى المسحور في أساطير الجان ؟

يقول في ذلك عالم اللذة المعروف روبرت أوينهايمر - وهو عالم أمريكي لا يؤمن بالماركسية مذهبيا ولا منهجيا :

« اذا حاولنا ان نتنبأ بسلوك نظام ذري ما كنوع من المتوسط المحسوب وفقا لقوانين نيوتن ، فاننا نحصل على نتيجة تختلف كلية عما يوجد في الطبيعة . وذلك بسبب هذه الخاصية الفريدة التي لا يوجد مثيل لها في ميكانيكا الاشياء الكبيرة ، وهي ظاهرة التداخل بين الموجات . »

ولكن هذه الحالة موضوعية وليست ذاتية . فنحن نستطيع ان نحسب خواصها وأن نعتمد حدوثها في مناسبات أخرى في ذرات مماثلة وأن

في عام ١٨٤٦ استطاع العالم ليفريه في فرنسا والعالم أدفر في إنجلترا - كل منهما على حدة - أن يحسب رياضيًا بعض الظواهر التي لاحظها في حركة الكوكب أورانوس، على فرض أنها نتيجة فعل جاذبية كوكب آخر مجهول، وأن يحددا بواسطة هذه الحسابات مدار الكوكب الذي افترضوا وجوده افتراضًا. فماذا حدث بعد ذلك؟ حدث أنه بناء على هذه الحسابات تم اكتشاف موضع الكوكب المجهول ومشاهدته، وهو الكوكب الذي أطلق عليه اسم نبتون. ومن هذا المثل تتضح طبيعة الظواهر الفلكية من حيث قابليتها للتحديد الصارم ومن حيث امكانية حصر عناصرها وحسابها بشكل يقيني ومحدد، صحيح أن حسابات ليفريه وأدفر احتوت على شيء من عدم الدقة، ولكنه لم يكن نتيجة واقع موضوعي بل نتيجة قصور في وسائل وامكانيات الحساب الفلكي في ذلك الوقت. فهو إذن نوع من الخطأ الذاتي يمكن تجنبه أو تضيقه مع تطور العلم. شبيه بذلك أيضا الحسابات الدقيقة التي يمكن بواسطتها تحديد موضع وسرعة كرة البلياردو التي تصدمها كرة أخرى، وذلك بناء على تحديد سرعة وكتلة هذه الكرة والخواص الميكانيكية للمجال المحيط بالكرتين.

التنبؤ واليقين

أما تحديد موضع وسرعة الإلكترون في مجال الظواهر النووية فهو شيء مختلف كليا. لماذا؟ لأن النشاط الموجي لهذه الجسيمات يؤدي إلى تدخلها وعدم تحدد ذاتيتها ومن ثم تشتتها بشكل يجعل موضعها غير قابل للتحديد. ومن ناحية أخرى فإن الموضع الذي يتخذه الجسيم يؤدي إلى اختفاء نشاطه الموجي بحيث تصبح كمية حركته غير قابلة للتحديد. ومعنى ذلك أنه إذا نشأت ظروف معينة يزداد فيها تحدد كمية حركة الإلكترون فإن موضعه يصبح غير محدد، بينما تصبح كمية حركته غير محددة إذا نشأت ظروف أخرى يزداد فيها تحدد موضعه. فالخاصة الجسيمية والخاصية الموجية للإلكترون لا يجتمعان في حالة واحدة في نفس اللحظة وفي نفس الظروف ورغم ترابطهما الموضوعي. فكانهما وجهًا وعملة. لا يمكن أن يكونا وجهًا ولا يجتمعان في جانب واحد. وكما أنه بقدر ما يظهر من الوجه الأول للأملة بقدر ما يختفي من وجهها الثاني، كذلك نجد أنه بقدر ما يزداد تحدد موضع الإلكترون بقدر ما يقل تحدد كمية حركته، والعكس بالعكس. وهذا الواقع لا يكشف لنا فقط التناسب العكسي في درجة التحدد بين موضع الجسيم وكمية حركته، بل يكشف لنا أيضًا سمة عدم التحدد في كل من هذين العنصرين على حدة، نشأة ترابط الطائفة الموجي والجسيم للإلكترون. وما دام التشتت في موضع الجسيم أو

في كمية حركته ظاهرة موضوعية ناتجة عن طبيعة الجسيم وطبيعة المجال، فلا بد إذن أن تقبل القياس، رغم أنه قياس قام على حساب الاحتمالات وفقًا لما يسمى قوانين الميكانيكا الكوانتية أو قوانين الميكانيكا الموجية، ولكن إذا كان التنبؤ الذي ينبثق من حساب الاحتمالات هذا تنبؤًا احتماليًا، وليس من نوع التنبؤات المحددة في الفلك أو في الظواهر الميكانيكية العادية، فهو مع ذلك تنبؤ موضوعي وعلمي وأطار احتمالاته محدود ومحسوب.خذ مثلاً ظاهرة انشطار نواة ذرة اليورانيوم. إن تطاير نيوترونات اليورانيوم المشع يمكن أن يؤدي إلى نتائج متعددة. فمن الممكن مثلاً أن يصل إلى نواة مجاورة فيضاف إليها ويستقر فيها، ومن الممكن أن يصل إلى تحويل أحد نيوترونات النواة إلى بروتون بواسطة اشعاع بيتا، ومن الممكن أخيراً أن يؤدي دخول النيوترون في نواة ذرة اليورانيوم إلى انشطار هذه الذرة وانطلاق النيوترونات التي قد تقوم بنفس الدور، ومن ثم قد تنشأ نتيجة ذلك ظاهرة تسلسل الانشطار التي تؤدي إلى الانفجار الذري. وإزاء هذه الاحتمالات المتعددة يستحيل التنبؤ بمصير النيوترون عند انطلاقه، لأن التشتت وعدم التحدد هو قانون هذه الظواهر. ورغم ذلك أمكن الوصول إلى التقدير الدقيق لحساب احتمالات هذه الظواهر. وبناء على هذا التقدير لحساب الاحتمالات، أي بناء على دقة هذا التنبؤ الاحتمالي، أمكن تحديد ما يسمى «بالكمية المخرجة» من يورانيوم ٢٣٥، وهي الكمية التي - إذا اجتمعت - يتوافر فيها من الاحتمالات ما يجعل تسلسل الانشطار في داخلها وحدث الانفجار الذري شيئاً مؤكداً الوقوع. وهكذا نجد أنفسنا أمام نتيجة ثابتة ومحددة، ينبثق من ظواهر احتمالية وغير محددة. وهذا واقع يرتقي إلى مستوى الدليل التطبيقي الحاسم. فبفرض تحديد الكمية المخرجة في يورانيوم ٢٣٥ وبقينية وقوع الانفجار الذري نتيجة ذلك، هما حقيقتان تشهدان بالطبع الموضوعي، والعلمي للتحتمية الاحتمالية والتنبؤ الاحتمالي. لعل من الواضح إذن أن التحتمية لا تقتصر فقط على مجال الحركات الميكانيكية للأفلاك والقذائف، والآلات، وإنما ليست فقط حتمية من النوع المحدد الصارم. فالعلم الحديث يكشف أمناً، جداراً أخرى للتحتمية تتوافر فيها الموضوعية والضرورة والقانون، رغم أنه لا يتوافر فيها التحدد واليقين، بالنسبة لكل حالة جزئية على حدة، ومن ثم لا تتوافر فيها امكانية التنبؤ الدقيق.

وإذا كان هايزنبرج وشروودنجر ودي بروي وغيرهم هم الذين سلطوا الضوء على هذه التحتمية الجديدة في مجال الطبيعة، من واقع تجاربهم

المجالات الأخرى ، وعلى وجه الخصوص في مجال الظواهر النووية الذرية . فالفلسفة الجدلية هي القادرة على تشريع وتبرير أسس الختمية التي اكتشفها بشكل تجريبي عض هايزنبرج وشروندجر ودي بروي . ومن هنا تصبح هذه الفلسفة جذيرة بالاسم الذي أطلق عليها تاريخيا وهو اسم الفلسفة العلمية ، والدفاع عن هذه الفلسفة لا يعني الدفاع عن كارل ماركس بقدر ما يعني الدفاع عن العلم والمنهج العلمي ، تماما كما ان الدفاع عن منهج الاستقرار مثلا لا يعني الارتباط بفرنسيس بيكون والأورجانون الجديد ، وكما أن المنهج الاستقرائي لا يطلق عليه اسم المنهج البيكوني ، فقد يكون من الصواب أيضا الا يطلق على المنهج الجدلي اسم المنهج الماركسي أو اسم الفلسفة الماركسية .

المفهوم العلمي للختمية التاريخية

والآن ننتقل الى المفهوم العلمي - أي الجدلي - للختمية التاريخية .

ماهي أسس هذا المفهوم ؟

هن نفس الأسس التي يقوم عليها مفهوم الختمية في مجال الظواهر النووية الذرية . والمقدمة الأساسية التي تبدأ منها الختمية التاريخية هي دحض وتفنييد الختمية الميكانيكية التي يسميها ماركس الختمية الميتافيزيقية ، وهي التي تنكر المصادفة والاحتمال وحسرية الإرادة وننتهي الى ما يشبه القدورية وتحول التاريخ والمستقبل الى كتاب مفتوح أو لوح محفوظ ، أو على حد تعبير انجلز ، « الى ما هو اسهل من حل معادلة رياضية بسيطة من الدرجة الاولى » . وهكذا يتضح منذ البدء أن المفهوم الذي يفترضه المقال المذكور للختمية التاريخية في الفلسفة الجدلية هو نقيضها تماما . فاستاذنا الدكتور زكي نجيب لا ينقد إذن المنهج الجدلي في الختمية ولكنه ينقد الختمية الميتافيزيقية التي أعلن ماركس الحسب عليها . وحين يقول الدكتور نجيب أن « جبرية التاريخ معناها انه اذا حللنا أية لحظة من لحظاته استطعنا ان نقرأ فيها كل ما هو آت » ، فانه بهذا القول نفسه يضع المفهوم الجدلي للختمية خارج حدود المناقشة . وحين يعلق على موقف الماركسية قائلا بطريقة حاسمة « ان الختمية لاتتفق مع ارادة التغير » ، فهو بذلك يصادر على المطلوب - على حد تعبير المناطقة - لان المحور الأساسي للختمية التاريخية هو محاولة اثبات أن الختمية لاتتنافى مع ارادة التغير .

ماهو المعنى العلمي اذن للختمية التاريخية ؟

يشتمل هذا المعنى على عدة نقاط أساسية . يمكن الإشارة اليها فيما يلي :

المعملية وأبحاثهم الرياضية ودون صياغة فلسفية ، فإن كارل ماركس هو الذي سلط الضوء على هذه الختمية الجديدة في مجال المجتمع أو التاريخ وهو الذي وضع أساس هذه النظرة الجديدة الى الختمية وصاغ فواعدها الفلسفية . بهذا هو المفهوم الجديد للختمية ينبثق من أساس المادية الجدلية التي سمي تاريخيا بالفلسفة العلمية . ولا شك أن الماركسية كمنهج شامل تحتاج اليوم الى تعديل وتطوير في بعض جوانبها . ولكن ليس مما يحتاج الى التعديل الأساسي في الماركسية نظريتها الفلسفية ، فالمادية الجدلية تتكون من مفاهيم عامة جدا هي حصيلة الفكر البشري خلال عشرات القرون من التجارب الاجتماعية وخلال تقدم العلم والحضارة ، وإذا كانت فلسفة الاشتراكية العلمية تختلف مع المادية الجدلية في موضوع الدين ، فهذا الموضوع لا يحتل من المادية الجدلية سوى جزء محدود وثانوي لان أساس هذه الفلسفة هو منهجها الفكري ، وتصوراتها لقوانين الحركة والوجود في الطبيعة ، والمجتمع .

ولهذا قال لينين في كتابه عن المادية والمنهج النقدي التجريبي أن « ماركس وانجلز كانا يركزان في أعمالهما في المادية الجدلية على جانب الجدلية أكثر مما يركزان على المادية ، وكانا يركزان في المادية التاريخية على جانب التاريخية أكثر مما يركزان على المادية » .

مبادئ الفلسفة الجدلية

والفلسفة الجدلية تشتمل على عدد من المبادئ العامة التي تتسم بها ظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر ، هي أساسا مبدا الحركة الشاملة والتغير الشامل ، ومبدأ ارتباط الأحداث وتشابكها وتفاعلها ، ومبدأ اجتماع الأضداد وصراعها ، ومبدأ انتقال التغير الكمي الى التغير الكيفي . ويمكن أن نلاحظ مثلا أن مبدا اجتماع الأضداد هو الذي يشرح لنا فلسفيا اجتماع الطابع الموجي والجسمي ، للالكترونات ، وإمكانية تحديد عدم التحديد في ظواهره ، واجتماع الضرورة والاحتمال ، وما الى ذلك من مقومات النظرية العلمية الصحيحة في الختمية . أما مبدا التغير الكمي والكيفي فهو الذي يفسر تمايز المستويات النوعية للوجود في الطبيعة ، والمجتمع ، وبالتالي تمايز قوانينها النوعية ومفهوم الختمية في كل منها . ومعنى ذلك انه اذا كان ماركس بوصفه مؤسس علم الاشتراكية لم يطبق مفهومه العلمي الجديد للختمية الا في مجال الظواهر الاجتماعية ، فالمنهج الفلسفي الذي استخلصه من ذخيرة العلم والفلسفة في عصره هو المنهج الذي يقدم الأسس السليمة للمفهوم العلمي للختمية في

١ - أن أحداث المجتمع أو التاريخ ظواهر موضوعية تقبل الدراسة العلمية ، وأن هذه الأحداث تتحرك وفق قوانين معينة يمكن اكتشافها ، وليست قط أحداثا عشوائية منفصلة ، كما أن حركتها ليست نتاجا فلسفيا للرغبات والأهواء الذاتية .

وفي هذا المعنى يمكن أن نذكر كلمات الميثاق عن حتمية الاشتراكية :

« أن الحل الاشتراكي لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختياري وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع » ، الباب السادس

« أن كل ما ينقص هؤلاء السادة هو الجدل . فهم لا يرون دائما الألفة في مقابل المعلول ... أما أن يسير المجري العريض للأشياء على صورة فعل ورد فعل بين قوى شديدة التفاوت ، فهذا مالا تراه عيونهم » .

ويقول أيضا :

« هناك تعامل بين كل هذه العوامل (السياسية والدستورية والعنصرية والفكرية والدينية الخ) وفي نهاية الأمر تفرض الحركة الاقتصادية نفسها بشكل ضروري ، وسط حشد لا نهاية له من المصادفات ، التي هي أشياء وأحداث يتسلسل ارتباطها الداخلي تسلسلا بعيدا أو مستحيل الاثبات بحيث يمكن تجاهله أو اعتباره كأن لم يكن » .

وهذه النظرة إلى الأحداث الاجتماعية والتاريخية كظواهر موضوعية يفرضها الواقع وتقبل التحليل والدراسة ، معناها ببساطة أنه يمكن إقامة علوم تجريبية لظواهر المجتمع والتاريخ . وفي هذا المعنى تبرز كلمات عميقة رائعة قالها الرئيس جمال عبد الناصر في عيد العلم :

ان الثورة هي علم تغير المجتمع ... ان التنظيم السياسي هو علم التنبؤ السياسية للأمكنات البشرية ... ان الوحدة العربية هي علم التاريخ على الأرض العربية ودروسه وعلم الواقع المعاصر كله ومقتضياته وعلم البناء الشامل للمستقبل ، ومتطلباته ... ان التخطيط العلمي يقوم على حساب دقيق لاحتياجات المستقبل وعلى حساب دقيق لتعبئة الموارد وعلى حساب دقيق لتحقيق المراحل مرحلة بعد مرحلة ...

٢ - إذا كانت الحتمية التاريخية تركز على شبكة من العوامل المتفاعلة التي لا حصر لها وتتركز على مبدأ الاحتمال وعدم التحدد ، فهي تتسع إذن لدور الفرد وإرادته الذاتية ، التي هي بدورها أحد هذه العوامل المتفاعلة ، والتي لا يمكن بالتالي أن تتخطى حدود هذه الشبكة ولا يمكن أن تكسر القوانين الموضوعية لحركة التاريخ . فالإرادة يمكن أن تكون في بعض الظروف عاملا هاما «مرجعا» - على حد تعبير أنجلز - بقدر ما تستطيع أن تحتل المكان الملائم داخل هذه الشبكة . وبهذا المعنى تفهم كلمة هيجل القائلة « الحرية هي الوعي بالضرورة » ، فالفرد يستطيع أن يملأ إرادته في تغيير المجتمع بقدر استفادته من القوانين الضرورية لحركة الظواهر الاجتماعية ، تماما كما يستطيع أن يتخطى تأثير الجاذبية مثلا باستخدام قانون الجاذبية نفسه .

٢ - أن هذه الحتمية تعترف بالتفاعل والتشابك بين عوامل لا حصر لها داخل كل ظاهرة ، وأن هذه الشبكة غير المحدودة من العوامل المتداخلة والمتغيرة وذات التأثيرات المتبادلة ، تجعل ظواهر المجتمع ،

والتاريخ شبيهة بالظواهر النووية الذرية ذات التداخل الموجي ، ولهذا تقوم الحتمية هنا على أساس مبادئ الاحتمال وعدم التحدد كمبادئ موضوعية لا كتعبير عن العجز في الإدراك . وتلعب المصادفات والاحتمالات دورا كبيرا في التاريخ . ومن هنا يصبح التنبؤ أو الحساب التقديري في مجال التاريخ ، من نفس هذا النوع الذي يتيح لعالم الطبيعة أن يتنبأ بدقة بنسبة ذرات الثليوم التي

تتحول إشعاعيا إلى رصاص والفترة التي تستغرقها هذه العملية ، مع أنه لا يستطيع إزاء كل ذرة على حدة أن يقرر بشكل محدد ما إذا كانت ستتحول إلى رصاص خلال عدة أسابيع أو خلال عدة آلاف من السنين . فالتنبؤ التاريخي أو الاجتماعي هو إذن تنبؤ احتمالي وغير محدد ، ولكنه علمي وموضوعي ومحسوب .

وهذه على كل حال نقاط تحتاج إلى دراسة طويلة .

بقيت ملاحظة أخرى ، هي أن الحتمية التاريخية تختلط أحيانا بالمادية التاريخية . ولكن إذا كانت الأولى تشكل الأساس الفلسفي للثانية ، فالأنتان مع ذلك متمايزتان . فالأولى نظرية في فلسفة التاريخ ، بينما المادية التاريخية نظرية في ظواهر التاريخ نفسه . ولهذا نتحدث الأولى عن الترابط والاحتمال والتنبؤ الخ ، بينما نتحدث الثانية عن الأساس الاقتصادي والصراع الطبقي والنظام الاجتماعي .

اسماعيل المهدي

الماركسية

وفلسفة الظواهر

دكتور ذكريا إبراهيم

● دعا هوسرل الى دراسة وقائع
الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة
دون المغاطرة بوضع أى فرض
ميتافيزيقى كأننا ماكان ، على طريقة
كل من المثاليين والواقعيين .

● ولكنه لم يشأ أن يخلط بين
الفلسفة والعلوم الطبيعية بل هو
قد رأى انه لابد للمنهج الفلسفى من
أن يتلام مع طبيعة موضوعه ، فليست
مهمة الفلسفة سوى البحث عن الدءائم
الاولى التى تركز عليها كل معرفة .

● ولا تنحصر أهمية فلسفة
الظواهر فى اهتمامها بتدعيم العلم
وتثبيت دعائم اليقين ، وانما هى
تتجل ايضا فى اهتمامها باذكاء روح
المسئولية ونوطين دعائم الحركة .



منذ أكثر من عام ، نشر كاتب هذه السطور ، مقالا مسهبيا عن « المذهب الفنونولوجي » ختمه بقوله :

« لقد مات هوسرل دون أن يلقي من التقدير ماهو أهل له ، ولكن الباحثين لم يلبثوا أن اهتموا الى قيمة تفكيره ، فراحوا يفحصون في دقائق فلسفته ، ومضوا يكشفون عن الجوانب الخفية من مذهبه ، ولئن كنا نحن - في الشرق العربي - لا زلنا نجهل الكثير عن هوسرل ، الا انه لن يمضي وقت طويل عندنا حتى يلفظ الباحثون العرب الى قيمة هذا المارد الفكري اجبار الذي قد لا نسل اهميته في القرن العشرين عن اهمية هيجل في القرن التاسع عشر ، او « دانت » في القرن الثامن عشر ، او ديكارت في القرن السابع عشر » .

والظاهر أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد اخذوا يولون « فلسفة الظواهر » شيئا من اهتمامهم : فقد اصبحنا نرى اسم هوسرل متداولاً على ألسنتهم ، كما صار الحديث عن « المنهج الفنونولوجي » مثارا لاهتمام الكثيرين من المعنيين بالدراسات الانسانية عموما ، والفلسفية خصوصا . وعلى الرغم من أن المكتبة العربية لم تظهر حتى الآن بأية ترجمة أمينة لكاتب هوسرل الرئيسية ، فإن من المؤكد أن البحوث العديدة التي نشرتها بعض المجلات الادبية عندنا عن « فلسفة الظواهر » قد أسهمت الى حد غير قليل في تعريف الجمهور برائد الحركة الفنونولوجية في ألمانيا . ولكن القارئ الذي سمع عن صلة « فلسفة الوجود » بـ « فلسفة الظواهر » ، أو الذي عرف شيئا عن تأثير الفلاسفة الوجوديين بالمنهج الفنونولوجي ، قد يجد نفسه متشوقا لمعرفة موقف دعوة الماركسية من فلسفة الظواهر ، أو قد يخطر على باله أن يتساءل عن نوع الصلات الفكرية القائمة بين انصار هاتين الحركتين .

المناخ الفكري لفلسفة الظواهر

ولكننا لن نستطيع أن نخوض في شرح هذه الصلات ، اللهم الا بعد أن نكون قد اعطينا القارئ صورة سريعة عن المناخ الفكري لفلسفة الظواهر . وهنا نجد أنفسنا مضطرين الى الحديث عن تلك المعركة الفلسفية الهائلة التي كانت جارية على قدم وساق في مستهل القرن العشرين بين أنصار المذهب المثالي ودعاة النزعة الواقعية .

فالفلاسفة المثاليون كانوا يؤكدون انه هيئات لنا أن نتجاوز العقل بأي حال من الاحوال ، مادام

كل موضوع نعرف أنه موجود ، انما نعرفه من خلال الوعي أو الشعور . وأما الفلاسفة الواقعيون فقد كانوا يشاركون « الحس المشترك » في القول بأن العالم الذي ندركه انما هو مستعمل تمام الاستقلال عن الوعي البشري . وأمام هذا المازق الذي اقتادنا اليه صراع المثاليين والواقعية ، لم يجد هوسرل بدا من اتياد سبيل جديد ، فدعا الى دراسة وقائع الفكر والمعرفه دراسة وصفية محضة ، دون المخاطرة بوضع أي فرض ميتافيزيقي كأننا ما بان ، على طريقة كل من المثاليين والواقعيين . ولئن كان هوسرل قد نادى بالعودة الى الاشياء نفسها ، الا أن هذه الدعوة لم تكن في صميمها سوى مجرد رفض لثنى الانظار الميتافيزيقية ، من أجل رؤية ما تنطوي عليه « معطيات » الشعور نفسها ، على نحو ما نعيشها في صميم خبرتنا ، دون التقيد بأي رأى سابق ، أو دون الاخذ بأي تفسير مسبق .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان قطعة الشمع التي أحالها ديكارت الى مجرد جوهر ممتد ، أو التي جعلها كانت متوقفة في وجودها على « المكان » بوصفه صورة أولية *a priori* من تصور الحساسة ، انما هي في رأى هوسرل « معطى » من « معطيات » الشعور ، فليس على الفيلسوف سوى أن يصفها على نحو ماهي « معطاة » له ، دون وضع أي فرض ميتافيزيقي يفسر به العلاقة القائمة بين هذه « الظاهرة » من جهة ، وبين « الوجود » الذي هي منه بمثابة « مظهر » من جهة أخرى ، أو بينها وبين الذات التي هي - بالنسبة اليها - مجرد « ظاهرة » . ومعنى هذا أن « فلسفة الظواهر » انما تأتي منذ البداية الانتقالية الى « التفسير » : لان تفسير اللون الاحمر الذي يضيء لي مكتبي الآن انما يعني الانتقال الى « شيء آخر » غير هذا اللون العيني الذي أفكر فيه ، من أجل الانتباه الى ظاهرة أخرى كالشدة أو الذبذبة الضوئية أو مالي ذلك ، وعلى حين أن عالم الطبيعة يترك « الشيء » نفسه (« بلحمه ودمه » ان صح هذا التعبير) لكي يفسره بظاهرة أخرى أو علاقة أخرى ، نجد أن فيلسوف الظواهر يريد أن يبقى وجهها لوجه بازاء هذا « الشيء » لكي يقتصر عمل وصفه واكتشافه واجتلاء حقيقته .

وهنا يتجلى لنا بوضوح تأثير هوسرل باستاذة برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) الذي كان خصصها لدودا لكل نزعة مثالية - على طريقة هيجل - . وعلى حين أن فلاسفة مثل مور ورسيل وديوي وغيرهم قد مروا في شبابهم بمرحلة هيجلية ، نجد أن هوسرل لم يتأثر في شبابه بأية نزعة مثالية .



ك ماركس

أن هوسرل قد رفض منذ البداية كل مثالية
هيجلية ، كما رفض في الوقت نفسه كل مادية
آلية أو ميكانيكية على طريقة فلاسفة القرن الثامن
عشر (مثلا) .

فلسفة التواهر وازمة العلوم الانسانية

وقد ارتبط ظهور الفلسفة الفنونولوجية بأزمة
العلوم الانسانية في مطلع القرن العشرين : فقد
أدى ترقى البحوث السيكولوجية ، والاجتماعية ،
والتاريخية ، الى الحكم على شتى الآراء والافكار
والفلسفات ، باعتبارها مجرد نتائج لفعل بعض
العوامل الخارجية المتأخرة (من سيكولوجية ،
اجتماعية ، وتاريخية) . وهكذا مال علماء
النفس الى الاخذ بالتفسير النفساني المتطرف
psychologisme بينما مال علماء الاجتماع الى الاخذ
بالتفسير الاجتماعي المتطرف sociologisme
في حين تمسك علماء التاريخ بالتفسير
التاريخي المتطرف Historicisme .

ولاشك اننا اذا اعتبرنا الافكار والمبادئ
الوجهة للوعي في كل لحظة مجرد نتائج لمعمل
خارجية تعمل عملها فيه ، فان الاسباب التي

وجاء ولع هوسرل بالرياضيات فاثار في نفسه
الرغبة في جعل الفلسفة علما دقيقا صارما كعلم
الحساب سواء بسواء ، ولم يكن في وسع هوسرل
أن يتنكر للعلم أو أن ينتفض من قدره ، خصوصا
في عصر حظيت فيه العلوم الطبيعية بكل هذا
النجاح ، ولكنه لم يشأ أن يخلط بين « الفلسفة »
و « العلوم الطبيعية » ، بل هو قد رأى أنه لا بد
للمنهج الفلسفي من أن يتلاءم مع طبيعة موضوعه ،
وليست مهمة الفلسفة - في رأى هوسرل - سوى
البحث عن الدعائم الاولى التي ترتكز عليها كل
معرفة ، فهي بطبيعتها تفكر « جندي » يروم المضي
الى « الاصول » . واذا كان هوسرل قد اهتم - على
وجه الخصوص - بنقد شتى النزعات الوضعية ،
والبرجماتية ، والنفسانية ، واللامعقلية ، فذلك
لأنه قد وجد فيها انحذارا الى هاوية « الشك »
التي طالما أراد للفلسفة أن تتجنب الوقوع فيها .
ولهذا فقد بقى هوسرل حتى النهاية خصما لدودا
لسائر النزعات الارتيازية أو الشكية ، كما ظل
مؤمنا بقدرة العقل على الوصول الى « المعرفة
المطلقة » . وهكذا كان المناخ الفكري الذي عاش
في كنفه هوسرل حافزا له على الايمان بالعلم ،
والثقة في قدرة العقل على المعرفة ، والاعتقاد
بإمكان قيام فلسفة جديدة تملو على كل من المثالية
المطلقة والواقعية المتطرفة ، وهذا هو السبب في

يستند إليها هذا المفكر أو ذاك في تقرير هذه الحقيقة أو تلك لن تكون في الواقع هي الأسباب الحقيقية ، وإنما ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية ، أو هي على الأصح « العسل الواقعية » التي تحدد مثل هذا التقرير . ومن هنا فإن مسلمات عالم النفس ، وعالم الاجتماع ، ورجل التاريخ ، سرعان ما تستهدف لخطر « الشك » . مادامت نتائج أبحاث هؤلاء العلماء أنفسهم قد عملت على صيغ دراساتهم بصيغة « النسبية » .

أما الفلسفة ، فإنها سرعان ما تفقد - في ظل هذه الظروف - كل مبررات بقائها : إذ كيف يتسنى للفيلسوف أن ينادى ببعض الحقائق (والحقيقة - بطبيعتها - تريد لنفسها أن تكون ثابتة مطلقة) في حين أن ما يحدد فلسفته إنما هو بعض الظروف السيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية وبالتالي فإن فلسفته ليست سوى مجرد تعبير عن بعض الطلل الخارجية ؟

الحق أنه لا بد للفيلسوف - إذا أراد لفلسفته أن تكون بحثاً عقلياً عن الحقيقة - أن يقيم تفرقة واضحة بين الحق والباطل ، وأن يعبر بفلسفته عن ضرب من العيان العقل المباشر ، بحيث لا يكفى لتحديد فلسفته تفسيرها ببعض الظروف الطبيعية أو التاريخية الخارجية .

ولكن تطور العلوم الانسانية قد أدخل في روع الكثيرين أنه ليس في أية فلسفة حقيقة « ذاتية » جوهرية ، بل أن العقل البشري نفسه مشروط ببعض الظروف الخارجية التي تمل عليه كل ما يميل إلى تقريره ، وهكذا عملت أزمة العلوم الانسانية على ظهور نزعة « لاعقلية » متطرفة ، حتى لقد أصبح الكثيرون يعدون « النزعة العقلية » نفسها مجرد ناتج تاريخي عرضي لبعض الظروف الخارجية . ولهذا فقد وجد هوسرل نفسه مضطراً إلى إثارة مشكلة أساس العلم بصفة عامة ، وأساس العلوم الانسانية بصفة خاصة . وقد كان الحائز له على هذه المشكلة هو اهتمامه البسالم بتثبيت دعائم الفلسفة ، وحرصه الشديد على إعادة بناء اليقين .

وقد لاحظ هوسرل - أول ملاحظ - أنه إذا قال لنا عالم النفس أن تفكير الفيلسوف ليس سوى دمية أو العوبة تحركها بعض الآليات السيكولوجية والتاريخية الخارجية ، فإنه لن يكون من العسير علينا أن نبين تهافت رأيه ، بأن نرد السهم إلى نحره ، مؤكداً له أن هذه الحقيقة - إذا صدقت - فهي لا بد أيضاً من أي تصديق عليه هو الآخر ! ومن هنا فإن التفسير السيكولوجي - إذا أريد له أن يكون متسقاً مع نفسه - لا بد من أن يفضي في خاتمة المطاف إلى نزعة شكية أصيلة مادام شكه سرعان ما يرتد إلى ذاته والحال كذلك

بالنسبة إلى عالم الاجتماع ، فإنه حين يريد أن يظهرنا على أن كل تفكير فلسفي إنما هو مجرد تعبير عن « تأثير اجتماعي » ، وبالتالي فإنه لا موضع للحديث عن صدقه أو كذبه ، سرعان ما يعكس على نفسه هو الآخر بأن تفسيره الاجتماعي لا يملك معنى حقيقياً في ذاته ، بل هو مجرد نتيجة لبعض الظروف الخارجية ! وهكذا نرى أن مثل هذه النزعة الاجتماعية المتطرفة سرعان ما تفضي بنا إلى « اللاعقلية » التي تمتنع معها التفرقة بين الحق والباطل ، ويسبح في ظلها كل تعبير مطلق عن اليقين . ١٠٠٠

هوسرل . . بين التفسير السيكولوجي

والتفسير المنطقي

ولكن ، إذا كان هوسرل قد رفض « التفسير السيكولوجي » فهل يكون معنى هذا أنه قد انصرف على الأخذ بالتفسير « المنطقي » ؟

هذا ما وقع في ظن بعض الباحثين في فلسفة الظواهر ، ممن قوهوا أن هوسرل قد سلم بوجود مجال خاص للحقيقة ، فيما وراء سلسلة المسائل والمحللات السيكولوجية والاجتماعية ، وكان في وصف الفيلسوف أن يتصل اتصالاً مباشراً بالحقيقة المطلقة ، متجاوزاً بذلك كل تحديد خارجي . ولكن الحقيقة أن كل جهد هوسرل قد انصرف في البحث

عن طريقة وسط بين التفسير السيكولوجي من جهة ، والتفسير المنطقي من جهة أخرى . فلم يزع هوسرل يوماً أن الفكر البشري لا يتأثر بظروفه السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية ، ولكنه قد

رفض في الوقت نفسه اعتبار هذه « النسبية » بمثابة الكلمة الأخيرة لكافة الفلسفة ، ولم يتجاهل هوسرل الضرورة التاريخية والتطور الزمني ، ولكنه قد لاحظ في الوقت نفسه أن وعي الفيلسوف حين يدرك أمثال هذه العوامل التاريخية والزمانية سرعان ما يجد نفسه فيما وراءها . وإذا كان هوسرل قد أراد للتفكير الفلسفي أن يتوقف عن الحكم على العالم في ذاته ، فذلك لأنه قد حاول أن يستبعد من طريق الفيلسوف شتى الآراء المسبقة والاحكام السريعة والافكار المتواترة ، لكي يضعه لوجهه بازاء العالم الذي يعيشه فيما قبل كل تفكير . وعلى حين أن الناس قد دأبوا على تقبيل الزمان بطريقة سلبية خالصة ، فإن هوسرل يريد للفيلسوف أن يعيش الزمان بطريقة ايجابية يقوم فيها هو نفسه بالتحكم في مجرى الزمان . فهو سر لا يريد

لفيلسوف أن يعلو على الزمان أو أن يخرج عنه ، بل هو يريد أن يجمع ويضم إلى باطنه .

وإذا كانت قوانين المنطق - في رأى هوسرل - قوانين كلية صادقة ، فليس ذلك لوجود ضامن الهى نهيب به عند تقريرنا لتلك القوانين ، بل لأنها مبادئ تعبر عن اتساق الفكر مع موضوعه ، ويستحيل بدونها التغير في شتى خبراتنا العادية وليست القيمة الدلالية بتغيرنا الانساني سوى مجرد تعبير عن عجز الانسان عن فهم بل ما يند عن مبادئ المنطقية ، كبدا علم المتناقص مثلا . والتجربة نفسها شاهدة على أننا لا نستطيع أن نفهم منطقا آخر غير ذلك المنطق الانساني . نخدم به على اصدار ووافقتنا على السواء ، وهذا نرى ان هوسرل لا يريد أن يصى الى « أخيه » متجاهلا تماما كل صله بالتجربة العريضة ، بل هو يريد أن يؤيد « المعقولية » على مستوى الخبرة .

فلسفة الظواهر ...

باعتبارها يقظة للشعور بالمسئولية ..

ولكن أهمية فلسفة الظواهر لا تنحصر في اهتمامها بتدعيم العلم وتثبيت دعائم اليقين ، وإنما تتجلى أيضا في اهتمامها بأدكاء روح المسئولية وتوطيد دعائم حركة الانسانية . واصلة ونعمة بين هذين المقصدين : فان ثورة هوسرل على النزعات الشككية والنسبية ، والبرجماتية ، والسيكولوجية ، واللاعقلية ، لم تكن في الاصل سوى مجرد تأكيد للدلالة الانسانية التي ينطوي عليها التفكير العلمي . وإذا كان هوسرل قد حمل أيضا على الفلسفة الوضعية المتطرفة ، فذلك لانه قد وجد في تصورهما للعلم امتناعا لكل دلالة انسانية . وهنا يرحب الماركسيون بفلسفة الظواهر ، لانهم يرون فيها حلة أصيلة على كل اتجاه وضعى نحو « تطبيع الوعي البشرى » (ان صح هذا التعبير) . والحق ان هوسرل قد أظهرنا على ان الانسان ليس مجرد منطعة من مناطق الطبيعة ، تربطها بالعالم الخارجى بعض العلاقات السببية ، وإنما هو وعى أصيل هيات لنا أن نجعل منه مجرد موضوع يقبل التفسير . ومعنى هذا ان كل حالة من حالات النفسية ، سواء أكانت رغبة ، أم انفعالا ، أم صورة ذهنية ، لا يمكن أن تعد مجرد حلقة في سلسلة طبيعية من العلل والمعلولات ، بل لابد من العمل على « فهم » العلاقة الإيجابية التي تربطنى بكل حدث من أحداث حياتى النفسية حتى أتتحقق بوضوح من أننى فاعل مسئول ، وأننى الأصل فى شتى مظاهر سلوكى .

وحيث يتحدث الماركسيون عن هذا الجانب من جوانب فكر هوسرل ، دنا نراهم يبرزون أمام أنظارنا ثورة فلسفة الظواهر على كل نزعة ميخانيكية تهبط بالوعى الى مستوى الانعكاس الآلى الصرف ، وتمردا على كل حركة وضعية تحيل الانسان الى مجرد موضوع خالص . وليس من شك فى ان الماركسيين على حق حينما يؤكدون الدلالة الانسانية للعلم عند هوسرل ، وحينما يقررون أن الظاهرة السيكلوجية ليست مجرد فصاح من قطاعات الطبيعة الفيزيائية فى نظرائد فلسفة الظواهر . وإذا كان احد الباحثين فى آخره الفنونولوجية قد أعلن بصراحته أنها ليست سوى « يقظة للمعزول بالمسئولية » ، فما ذلك الا لان هوسرل قد أظهرنا على ان است - فى صميمها - مباداة ومسئولية احدية ...

وأيه ذلك ان الصلة بين الوعي وموضوعه (فى العلوم الانسانية) ليست مجرد علاقة فائمه بين حقيقتين مستقلتين ، أو واقعيتين منفصلتين . توجد كل منهما خارج الأخرى ، بل هى صلة ديكالكتيكية ديناميكية باطنه تجعل من « المعرفة » ضربا من « الفعل » . ومعنى هذا أن المعرفة السيكلوجية لا تدع موضوعها كما هو ، بل هى تؤثر عليه بمجرد ما تتحقق . فالمعرفة ليست « واقعة » ، بل « فعلا » acte . والمرء لا يستطيع أن يدرس ذاته ويحلل نفسه ، دون أن يغير من سلوكه ، أو دون أن يؤثر على مستقبله ، سواء أكان ذلك بالعمل على اخفاء مسئوليته ، أم بالسعى نحو حرمانها سلفا من شتى المآذير . وعلى كل حال . فان الفكرة التي يكونها المرء لنفسه عن نفسه أو عن الانسان ، لا بد من أن يكون لها تأثير على مستقبله ، لانه ليس فى وسع المرء أن يحكم على نفسه دون أن يغير مما فى نفسه !

موقف هوسرل من « المادية » ...

لقد حمل هوسرل - مثله فى ذلك كممثل لينين نفسه - على نزعة مآخ السيكلوجية المتطرفة ، فضلا عن انه قد تمرد على شتى اشكال النزعة النسبية الارتيازية التي سادت الفكر الغربى ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر . ولم تكن ثورة هوسرل على أمثال هذه النزعات - فيما يقول الماركسيون سوى مجرد تعبير عن حاجة العصر الى تصفية شركة « المثالية الموضوعية » بكل ما كانت تنطوى عليه من عقبات فى سبيل تقدم المعرفة العلمية . لكن هوسرل لم يلبث أن وقع فى شرك « المثالية الذاتية » ، فنادى مع ديكارت بالكوجيتو ، وتحمس للنزعة العقلية الديكارتية ، وثار على شتى النزعات التجريبية . ومن هنا فقد بقيت « المادة » - فى نظر هوسرل - خلوا من كل معنى ، وأصبحت المقولات التي يخلعها المرء

على العالم هي وحدها التي تجعل من «المادة» حقيقة فيزيائية ذات معنى . والماركسيون يؤكدون أن ايدولوجية الطبقة التي كان هوسرل ينتسب اليها هي التي عملت على رفضه لكل نزعة مادية ، فلم يزد كل جهده عن مجرد محاولة لتصبح مقولات المثالية الذاتية بصيغة موضوعية زائفة . « والوهم الذي وقع فيه هوسرل انه ظن أن في وسعه ان يدير ظهره للمناهج السيكلولوجية المحضنة ، لكن يخرج عن هذا الطريق من مجال الشعور الخالص » . ولم يشر هوسرل على ماخ وأصحاب النزعة الشكية الا لكي يقحم مفهوم « العيان » أو « الحدس » intuition فلنا منه بأن هذا المفهوم هو الكفيل وحده بمقاومة « النسبية » ، وتأكيد مشروعية الفلسفة ضد شتى النزعات البرجماتية والارتيابية ... الخ

ويمضي الماركسيون الى حد أبعد من ذلك فيقولون ان فلسفة الظواهر هي مجرد تعبير عن أزمة الفكر الأوروبي في مطلع القرن العشرين ، وهي تلك الأزمة التي ترقبت على الأزمة الكبرى الأولى للرأسمالية الأوروبية في سنة ١٩١٤ . ولم تكن السمات اللاتاريخية والحدسية ، والظاهرية ، التي اتسمت بها هذه الفلسفة سوى عوامل ايدولوجية أريد بها القاء حجاب صفيق على المعنى الحقيقي للأزمة ، بدلا من العمل على استخراج النتائج الضرورية المترتبة عليها ومن هنا فإن « السبيل الثالث » الذي أراد هوسرل أن ينتهجه ، بدلا من الأخذ بالمثالية أو المادية ، انها هو انعكاس لهذا الموقف المائع المليء بالتباس والنموض . وهكذا كانت « فلسفة الظواهر » - فيما يقول الماركسيون - تعبرا ملائما عن وضع الانسان الأوروبي في مرحلة الأزمة ، لانها عكست حالة البورجوازية الأوروبية بما تنطوى عليه من التباس وازدواج وغموض ، فكانت موضع ترحيب وتقدير من جانب المثقفين الأوروبيين الذين وجدوا فيها حلا لمشكلتهم ، فخلعوا عليها معنى وحقيقة . وهكذا أدت « فلسفة الظواهر » وظيفتها ايدولوجية في عصر الأزمة ، دون أن يفتن الناس عندئذ الى حقيقة دلالتها الروحية ، باعتبارها مجرد صورة مقنعة من صور « المثالية الذاتية » .

الطابع النظري الصرف لفلسفة الظواهر ...

ولئن كان بعض المفكرين الماركسيين المخلصين (من أمثال جارودي Garaudy) قد استطاعوا أن يتعاطفوا - الى حد غير قليل - مع صاحب فلسفة الظواهر ، الا أننا نراهم يأخذون على هوسرل الطابع النظري الصرف لفلسفته . وآية ذلك أن فلسفة الظواهر قد بقيت هوسومة بطابع الفيلسوف الفردي المنعزل الذي يعد نفسه بمثابة « الناطق » أو

« المتحدث الرسمي » باسم الانسانية ! فالفلسفة - على نحو ما يتصورها هوسرل - جهد فردي ، منفصل عن الحياة الاجتماعية ، ومجتث من التاريخ . وهوسرل يؤكد في أكثر من موضع أن الفلسفة هي « الحركة التاريخية التي يتجلى عبرها العقل الكلي الكامن بالفطرة الانسانية » ، من حيث هي حقيقة واقعية . « وهذا هو السبب في أن هوسرل لا يبدأ بحثه بدراسة العالم الواقعي ، ومتناقضاته ، وحاجاته ، بل هو يتساءل فقط عما كانت ترمي اليه الانسانية من وراء الجهد الفلسفي . وتبعاً لذلك فقد ضرب هوسرل صفحاً - فيما يقول الماركسيون - عن موقف الفيلسوف باعتباره انساناً يحيا في مجتمع معين ، ويعاصر لحظة محسنة من لحظات التاريخ ، وراح يكون فلسفته في أبراج من العزلة ، مستسلماً لأوهام الذاتية والمثالية والكوجيتو ، وغيرها من المظاهر ايدولوجية الناشئة عن بناء مجتمعنا نفسه ، بما فيه من تقسيم للعمل ، وفصل لأهل التخصص من المثقفين عن شتى المشكلات العملية والتطبيقية . ولعل هذا هو السبب في أن هوسرل قد ظل حتى النهاية عاجزاً عن الخروج من دائرة الذاتية الفردية ، حتى حينما فطن الى دور « التبادل الشعوري » في صميم بناء الوعي الانساني .

فشل هوسرل في فهم «المجتمع» و «التاريخ»

واما المآخذ الأكبر الذي يأخذه الماركسيون على هوسرل ، فهو فشله في فهم حقيقة كل من «المجتمع» و «التاريخ» . وآية ذلك أن هوسرل لا ينظر الى «المجتمع» و «التاريخ» على انهما واقعان أصيلتان ، بل هو يخلط بين «المجتمع» وظاهرة «الاتصال بالآخرين» ، كما يخلط بين «التاريخ» وظاهرة «الزمانية» .

والحق أن هوسرل لم ير في الظاهرة الاجتماعية ظاهرة نوعية متميزة ، بل هو قد رأى في «الجماعة» مجرد كثرة من الأفراد ، وكأننا بأزاء «ذاتية» واحدة متكررة ! ولم يستطع هوسرل أن يفسر ظاهرة الاتصال بين الذوات ، فلم يلبث أن وجد نفسه مضطراً الى الاستمانة بفكرة « التقمص الوجداني » من أجل تفسير نفاذ المرء الى خبرة الآخرين احقاً لقد لاحظ هوسرل أن «الآخر» ، بوصفه ذاتاً أخرى ، أو مركزاً للمباداة ، لا يمكن أن يستوى مع الموضوعات التي ترسم فوق أفق خبراتي المعاشة ، ولكنه قد وجد نفسه مضطراً (بحكم مذهبه القائل بأنني لا أستطيع أن أدرك الا ما أركبه بفعل نشاطي الخاص) الى القول بأن «الآخر» ليس الا مجرد حد

فليس معنى الاشياء متوقفا على الذات الفردية وحدها ، بل هو متوقف ايضا على المقاصد البشرية العامة التي سجدتها فيه ذوات الآخرين . ومعنى هذا ان دلالات الاشياء كائنة فيها (بوجه ما من الوجوه) بفعل اولئك البشر الذين عاشوا قبل ، والذين أسهموا عن طريق عملهم الاجتماعي ، والتاريخي في تحديد معاني الاشياء

واذا كان من المسير علينا أن نسلم مع هوسرل بأن العلم (بما فيه من موضوعات وحقائق ، وفيم) في حاجة الى تدوين جديد في كل لحظة ، فليس معنى هذا أننا ننكر دور المبادأة البشرية أو الحرية الابداعية في تغيير العالم ، وإنما كل ما هنالك أننا نعرف أن المرء لا يظهر وحيدا في عالم قفر ، عليه أن يبدأ فيه بمفرده ، وكان الانسانية تواجه عالما جديدا في كل لحظة تظهر فيها الى الوجود ذات جديدة ! وهذا هو السبب في أن الماركسيين لا يفصلون « الوجود » عن « المعنى » : لانهم يدركون تماما أن الذاتية البشرية قد أودعت دلالاتها - منذ آلاف السنين - في صميم الاشياء . فالعالم الذي أواجهه الآن لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يكون عالما جديدا أصيلا . . . orginaire

مادام له تاريخه الذي أسهم في تكوينه « العمل الجماعي » ، ومادام له معناه الذي ينفي عنه كل طابع حيادي . واذن فنحن دائما بازاء عالم انساني قد تبلورت فيه مقاصد الملايين من البشر في الماضي ، على صورة منتجات وأنظمة ، بحيث لا يحق لنا أن نصور العالم بصورة مشاهد يتأمله كائن نظري صرف . وكان كل « معنى » العالم انما يتوقف على مقصد هذا المخلوق المتفلسف الذي يشوه خبرة الناس المعاشة ، ويستبعد من شعوره كل ما للواقع الاجتماعي من دلالة !

.. وإخلاصة

... تلك هي أهم الاعتراضات التي وجهها الماركسيون الى « فلسفة الطواهر » .. وإذا كان لنا أن نحكم على نقد الماركسيين وهوسرل ، فربما كان في وسعنا أن نقول ان هذا النقد يستند (في أساسه) الى مبادئ مغايرة لمبادئ هوسرل ، ان لم نقل بأنه يقوم منذ البدايه على التسليم بخطأ المبادئ التي اتخذ منها هوسرل نقطة انطلاقه . وأترأى عندنا أن يتلاقى الناقد مع الكاتب فوق أرض مشتركة واحدة ، ألا وهي تلك الأرض التي اتخذ منها الكاتب نفسه موطنًا لتعظيم مركزه ، أو

متضايق مع خبراتي المعاشة . وهكذا كانت مثالية هوسرل حجر عثرة في سبيل الوصول الى حل مرضي لمشكلة وجود الآخرين .

وكما ان مشكلة المجتمع هي في نظر هوسرل مشكلة وجود الآخرين ، فان مشكلة التاريخ عنده هي مشكلة الزمان . ونظرا لعجزه عن فهم الطابع النوعي الخاص المميز للمظاهر الاجتماعية ، فانه قد وجد نفسه مضطرا - فيما يقول دعاة الماركسية - الى اغفال التاريخ الواقعي للبشر . وهكذا وجد هوسرل بين التاريخ والزمان ، دون أن ينسب الى التاريخ أى بناء نوعي خاص ، مادام كل ما هنالك مجموعة من الذوات تختار وجودها اختيارا لازمانيا . ومن هنا فقد أصبح المستقبل - في نظر هوسرل - غير محدد ، وكأنما هو مجرد حقيقة غامضة لا سبيل الى التنبؤ بها على الاطلاق . وما دام هوسرل قد أنكر كل زمان موضوعي ، فقد صار في الامكان عنده استعادة نقطة البداية من جديد في أية لحظة !

واذا كان الماركسيون قبله وجعلوا في « فنومولوجيا » هوسرل فلسفة لازمانية خارجية عن التاريخ ، فذلك لانهم قد لاحظوا أن هذه الفلسفة على حقيقتها ، أعني بوصفها علاقات دياكتيكية ، تنجم عن عصور مختلفة من حيث التقنية (أو التكنيك) والانتاج (أو العمل) . وهكذا بقيت فلسفة الطواهر - في رأيهم - عاجزة تماما عن فهم كل عنصر اجتماعي ، وتل عنصر تاريخي ، حتى لقد اعترف أحد دعايتها بصراحة قائلا : « ان الوعي الذي نحمله لنا فلسفة الطواهر ليس بأي حبل من الاحوال وعيا متخرطا في الواقع ، او وعيا مصمنا في التاريخ »

ولكن اليس مثل هذا الوعي - فيما يقول الماركسيون - مجرد خرافة لا اصل لها ؟ بل اليس من المعجيب حقا أن يدعونا هوسرل الى الاحابة بعالم سابق على العلم ، لا عن طريق الاتصال بالواقع الاجتماعي والتاريخي ، بل عن طريق الارتداد الى الوعي الفردي ؟ ... ان هوسرل ليقرر أن المصدر الاخير لشتى منتجات المعرفة انما هو الأنا ، متناسيا بذلك أن العمل الجماعي هو الذي يركب عالم الموضوعات ، وهو الذي يكون عالم التاريخ . ولئن كان هوسرل على حق حين يقول ان « الموضوع » ليس « معطى غفلا » : donné brut ، بل هو حقيقة تستمد معناها من « القصد » l'intention الذي يشيع في نفسي . الا أن هوسرل قد أغفل حقيقة أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، وتلك هي أن كل « موضوع » مشبع بالكثير من المعاني والدلالات التي خلقتها عليه الحياة الاجتماعية والتاريخية .

ومن هنا فانه قد يكون من التجنى على هوسرل أن تنتقد نزعته العقلية بحجة أنها نزعة نظرية صرفة ، أو بحجة أنها تتجاهل متناقضات الحياة العملية . ومادام الهدف الاسمي الذي عمل هوسرل طوال حياته على بلوغه إنما هو إقامة « علم عقلي شامل » ، فإن من واجب الناقد أن يحصر اهتمامه أولاً وأخيراً في بيان مدى نجاح هوسرل في تحقيق مثل هذا المقصد . وليس من شك عندنا في أن هوسرل قد بذل جهداً كبيراً في سبيل فحص الوعي الفلسفي ، والكشف عن أصول كل تفكير ، وكل معرفة ، وكل علم . ولكن على الرغم من أصالة المحاولة التي قام بها هوسرل ، فقد بقيت في

فلسفته الفنونولوجية فجوات غير قليلة ، أظهرتها على استحالة قيام « فلسفة أصيلة » أصالة مطلقة ، أعني فلسفة حاصلة لا تستند إلى أية مصادرة ، أو لا تتركز على أي افتراض سابق . وهذا ما حرص الكثير من النقاد المحايدون على الكشف عنه ، من أجل استخلاص المسلمات الضمنية التي قامت عليها فلسفة الطواهر . وهكذا أظهرنا هؤلاء النقاد على أن في فلسفة هوسرل كثيراً من المصادرات .

سواء أكان ذلك في فهمه للنزعة العقلية ، أم في تصويره للعلم ، أم في حكمه على مهمة الفلسفة نفسها . . . الخ . بل أن هوسرل حينما جعل المثل الأعلى للفلسفة أن تصبح علماً دقيقاً صارماً ، فانه قد افترض سلفاً ضرورة التوحيد بين العلم المطلق وبين الفلسفة . ولاريب أن هوسرل حر في أن يتصور الفلسفة كيفما شاء ، ولكنه حين يؤكد أن أي موقف فلسفي لا يمكن أن يكون مشروعاً اللهم إلا إذا كان علمياً ، فانه يحكم بانتهاء عمل الكثير من التصورات الأخرى للفلسفة . وهوسرل يقيس أصالة الفلسفة بمدى يقين أحكامها ، في حين أن غيره من الفلاسفة قد يقيسون أصالتها بمدى عمق نظرتها (أو نظراتها) إلى الوجود . وربما

كان أعجب ما في فلسفة هوسرل هو أن صاحبها قد قصد منذ البداية إلى صيغ الوجود بصيغة عقلية مطلقة ، ولكنه انتهى في خاتمة المطاف إلى خلع اسم « الوجود » على كل ما يتسم بصيغة عقلية !

يبدو أن الماركسيين لم يهتموا كثيراً بالنظر إلى فلسفة الطواهر من وجهة نظر صاحبها وإنما هم قد عتوا على وجه مخصوص بدراسة دلالاتها الحضارية ، والحكم على موقعها من المجتمع والتاريخ . ونحن نوافق الماركسيين على أن في فلسفة الطواهر « عنصراً لا تاريخياً » . ون مجرد رغبة هوسرل في معاودة البدء باستمرار إنما هي في حد ذاتها رفض جوهرى لفهم التاريخ نفسه . هذا إلى أننا

نعلم من دراستنا لتاريخ حياة هوسرل أنه كان يستخف بتاريخ الفلسفة ، فضلاً عن أن معرفته بمذاهب الفلاسفة السابقين كانت محدودة . وإظهار أن اقتناع هوسرل الشديد بأصالة تفكيره قد جعله يتوهم أن الفلسفة قد ولدت من جديد على يديه ، لدرجة أن « كانت » Kant نفسه لم يكن أكثر من هوسرل احساساً بما في فلسفته من عناصر ثورية ، ويقال - في هذا الصدد - أن حريقاً شب يوماً في منزل هوسرل ، فالتهم عدداً كبيراً من مجلداته وأوراقه الخاصة ، وجاء بعض أصدقائه المقربين إليه يعزونه عن هذه الحسارة الفادحة ، فما كان منه سوى أن أجابهم بقوله : « إن شيئاً لم يضع ! إنها الحقيقة ، والحقيقة لا بد من أن تنكشف في خاتمة المطاف » ! ويقال أيضاً أن هوسرل أجاب يوماً على سؤال وجهه إليه أحد الباحثين عن الفلاسفة الذين تأثر بهم قائلاً : « إن التأثيرات الخارجية هي في نظري عديمة الجدوى » !

ولكن . . هل يستطيع الفيلسوف حقاً أن يمضي حتى النهاية في تقرير استقلاله الذاتي وأصاليته العنصرية ؟ أو هل يمتد انفيلسوف أعين موفد

الخاص باعتباره انساناً ، من أجل الزعم بأن تفكيره الفلسفي مستقل تماماً عن سائر الظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره ؟ هذا ما يجيب عليه الماركسيون بالسلب ، فإنهم ليعلمون حق العلم أن أزمة البورجوازية في مطلع القرن العشرين قد أسهمت إلى حد غير قليل في توجيه فكر هوسرل ، وتحديد معالمه ، وتأكيد مبادئه . ولكننا حتى إذا ضربنا صفحاً عن وجهة نظر الماركسيين الخاصة في الحكم على فلسفة تريد أن تعزل الذات عن الواقع الاجتماعي ، والفاعلية التكنيكية ، والصراع الطبقي والوضع التاريخي ، والوجود المادي الشامل في الطبيعة . . . الخ . أقلن يكون في وسعنا أن نقول إن في الفلسفة الفنونولوجية « تجريداً » ينسأ بها عن الأبعاد الحسية للوجود البشري ، ويجعل منها نظراً عقلياً خالصاً بعيداً كل البعد عن الواقع الإنساني ؟ يبدو لنا أن تلامذة هوسرل أنفسهم قد فطنوا إلى هذا الضعف ، فقد كتب أوجين فنك Eugen Fink

يقول : « هل في استطاعة الإنسان المتفلسف أن يتهرب من السبيل التاريخي الذي انتهجته الفلسفة . . . لكي يعاود البدء من جديد بطريقة جذرية أصيلة ؟ وهل يتسنى له الوصول حقاً إلى موقف جذري أصلي حينما يضع بين قوسين كل الجهد الفكري الذي قامت به الأجيال السابقة ، مستسلماً لعنائه الخاص وتفكيره الشخصي ؟ . . الحق أن هناك سفاكية ، لا تاريخية ، naive a-historique

هي بمثابة الركيزة النهائية التي تستند إليها الثورة المنهجية للفنومولوجيا .

ولا نرانا في حاجة الى التعليق على هذا الاعتراف الصريح من جانب واحد من تلاميذ هوسرل المخلصين . . . وانما حسبنا ان نقول ان كل المحاولات التي قام بها رائد الحركة الفنومولوجية في اواخر ايامه من اجل تلافي هذا النقص قد باءت بالفشل ، فقد بقيت فلسفة الظواهر (كما كانت) فلسفة لازمانية ، خارجة عن التاريخ ! ولعل هذا هو السبب الذي دفع ببعض تلاميذ هوسرل الى اعادة

النظر في فلسفة استاذهم ، من اجل العمل على اقامة فنومولوجيا جديدة تفسح في نطاقها مجالا كبيرا للتاريخ . وهذا ما فعله مثلا الفنومولوجي الفرنسي الكبير هوريس ميرلو بونتي ، خصوصا في المحاضرات التي القاها بالكوليج دي فرانس في باريس سنة ١٩٥٨ عن « العلوم الانسانية وفلسفة الظواهر » . وسيكون لنا عود الى موقف فلسفة الظواهر من العلوم الانسانية في بحث قادم باذن الله .

ذكر يا ابراهيم

عام ١٩١٣ وصدرت ترجمتها الانجليزية عام ١٩٣١ والكتاب الثاني صدر بعد وفاته اى في عام ١٩٥٢ . ثم كتاب « علم ظواهر الوعي الباطن بالزمان » الذي نشر في عام ١٩٢٨ و « المنطق الصوري التحليلي » ١٩٢٩ و « تأملات ديكرتية » التي صدر عام ١٩٣١ وظهرت له ترجمة بيروتية غير موثقة . واخيرا كتاب « الخبرة والحكم » التي صدرت في عام ١٩٤٨ . اما المخطوطات الاخرى المودعة بمكتبة جامعة « لوفان » والتي تحتوى على كثير من الشرح والايضاح فان جزءا كبيرا لم ينشر منها حتى الآن .

ومن بين هذه المؤلفات الهوسرلية يعد كتاب « الأبحاث المنطقية » بما يتضمنه من دراسات دقيقة بارعة عن « المعنى » و « العملية اشارية » و « المعرف » احدى الروائع الباقية في التأليف الفلسفى . وثمة جوانب أخرى جديرة بالاعجاب في مؤلفاته الأخيرة ، وكشرا ما شكنا هوسرل من أن الناس يسيئون فهمه ، هذا الى أن افضل الشراح ليسوا على وفاق في فهم افكاره الجديدة .

تأثرا بالفا وواسعا الى درجة انه يستحيل علينا أن نفهم اتجاهها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة الا اذا وضعنا هذا التأثير موضع الاعتبار فمئذ طوالق القرن العشرين ومصطلحا علم الظواهر والتحليل الفنومولوجي من اكثر المصطلحات تداولاً بين الناس هذا على الرغم من أن المذهب او بالاحرى المنهج الذى وضعه هوسرل عسير على الفهم ، وعلى الرغم ايضا من أنه لايعرف علم الظواهر بأنه تحصيل معلومات جديدة تضاف الى المعلومات السابقة ، بل يعرفه بأنه تعديل في وجهات النظر ، او هو باختصار التحليل الوصفى البحت لظواهر الشعور .

ومؤلات هوسرل الرئيسية هي « فلسفة الحساب » ١٨٩١ التى انتقله فريجه كثيرا ، و « أبحاث منطقية » ١٩٠٠ - ١٩٠١ وصدرت طبعته المنقحة عام ١٩٢١ وهو الكتاب الذى خصه فاربر بالانجليزية تلخيصا تتلذذ قراءته بعض الشر . . . و « أساس علم الظواهر » . و « افكار لعلم ظواهر خالص » والكتاب الاول عبارة عن مقالة عامة صدرت



ادموند هوسرل

من هو هوسرل ؟

فيلسوف المانى (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ومؤسس الحركة المعروفة باسم علم الظواهر ، وكان التأثير الرئيسى الذى خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدى الذى وضعه برنتانو ، وهو الفيلسوف الذى درس عليه هوسرل في فيينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ . واشتغل هوسرل بالتدريس في جامعة هال ، وشغل كرسى الفلسفة في جامعتي جوتينجن وفرايبورج وعلى الرغم من أنه ظل مغمورا طوال هذه الفترة الا أنه قد اثر في عقول المشتغلين بالفكر



ج . بشار

تلاشي الفكر الحديث

رسميس يونان

التباين ويحلل دلالة الفلسفية .. ولكننا قد نتساءل : هل يمكن الربط بين الفلسفة والعلم . ان اول ما يخرج المفكر في هذا الباب ، ان المذهب الفلسفي ، ايا كان ، لا تتضح قيمته ولا اتساقه الا على مستوى التعامل الفكري ، فاذا نحن نقلناه الى ميدان آخر غير ميدانه الاصيل ، فقد خصوبته ولم يعد له نفس مغزاه .. ثم ان المذهب الفلسفي .. بطبيعته ، غائي ومغلق على نفسه ، على حين ان الفكر العلمي مفتوح ومتطور ابدا .. والفيلسوف ينظر في نفسه ، فيستخرج الحقائق الاولى ، على

اللايوتونية - الاقليدية - الارسططاليسية

الفيلسوف الفرنسي الراحل جاستون بشار كتاب عنوانه «فلسفة اللا» La Philosophie du Non انه لا يتعلق - كما قديتبادر الى ذهن - بالفلسفة النيهيلية او العدمية ، وانما هو بحث في الروح العلمية الجديدة ومحاولة لفلسفتها .. وكان بشار في احد مؤلفاته السابقة قد قسم مراحل الفكر من وجهة نظر العلم الى ثلاث : مرحلة سابقة للعلم ومرحلة علمية ، ومرحلة علمية جديدة ، مؤكدا بذلك التباين بين المرحلتين الاخيرتين .. وهو في هذا المجلد الذي نتناوله يعود الى توضيح هذا

حين يزعم العالم انه يبحث عن الحقائق من خلال تجاربه المعقدة وحدها اذا كان عالما تجريبيا ، ومن خلال عملياته الرياضية المعقدة اذا كان عالما رياضيا فالفيلسوف معنى بأصول الفكر ، أى بما هو فى

رأيه سابق لكل علم ، ولا يعنيه العلم الا بقدر ما يقدم له من أمثلة باهرة للبرهنة على هذه الاصول! على حين يزعم العالم انه يبدأ مباشرة من الوقائع التى يتناولها ، وعلى أساسها ينشئ منهجه فى

البحث .. ومناهج العلم تتعدد بتعدد العلوم .. ولكن الفيلسوف - لحرصه على وحدة المعرفة - يأبى الوقوف عند هذا التعدد ، بل يصير على اعتبار هذه المناهج مجرد فروع من منهج واحد أصلى .. أضف الى ذلك أن العلوم منها الواقعى ومنها الوضعى

ومنها العقلانى ، فإذا قلنا ان العلم واقعى أو وضعى أو عقلى لم يصعب علينا فى كل حالة أن نقرر على الامثلة التى تبرر ما نقول .. وإذا نظرنا الى تاريخ الفلسفة من وجهة فلسفية بحث ، لم يخطر ببال أحد ان يقول ان ديكرت اشد تقدما من افلاصون او ان كرنط اشد تقدما من ديكرت ، أما فى ميدان الفكر العلمى فالتقدم لا يحتاج الى بيان .. فهل معنى ذلك أن فلسفه اعلم مستحيلا لتحقيق ؟

للرد على هذا السؤال يتناول بشلار مفهوما معيناً من مفاهيم العلم - وهو مفهوم الكتلة - وينظر فى تاريخ هذا المفهوم وتطورات من قديم العصور حتى أحر النظريات العلمية الحديثة ، متخذاً من ذلك مثالا للاستدلال على مغزى هذا التطور بالنسبة للمذاهب الفلسفية المختلفة ، ثم لبيان الشروط التى ينبغى توافرها لقيام فكر فلسفى يساير الروح العلمية الجديدة ..

ان الانيموية - مذهب حيوية

المادة - الى العقلانية المركبة

والكتلة فى أبسط مفاهيمها هى الحجم الكبير الذى يملأ العين .. فبالنسبة للطفل مثلاً ، أحسن الشمار أكبرها .. ولكن المعرفة الاولى لا تلبث أن تنقض هذا المفهوم ، اذ تدرك أن الأكبر حجماً ليس هو دائماً الاثقل وزناً .. وعندئذ تتحول فكرة الكتلة من ظاهر الشئ الى باطنه .. كانت الكتلة صفة يستدل عليها بالنظر ، فإذا بها تصبح صفة كامنة فى الجسم ، وكأنها قوة دفينه .. وبذلك يتسع المجال للتخيلات الانيموية Animistes على أنواعها ، فتقف هذه التخيلات حجر عثرة فى

سبيل نمو المعرفة .. وقد يعترض معترض هنا فيقول ان هذا البحث فى تطور مفهوم الكتلة قد بدأ بمفهوم سابق للعلم .. ولكن هل نخلص الفكر العلمى الحديث من سقطة هذه التخيلات الانيموية .. أو نيس مما يستندت النظر ان نرى بعض علماء النفس يحدوننا عن « كنهه انشاده » أو « شحنة النشاط » وأنهم يتحدثون عن مفهوم علمى واضح .. ومن الصحيح أنهم يستخدمون أمثال هذه التعبيرات على سبيل استعارة .. غير أن هذا المجاز يسند فونه من ذلك التبع البدائى القديم .. ومن الملاحظ أننا نتقبل المفاهيم الانيموية « الخاصة بحيوية المادة » بسرعته وبسهولة عجيبة ، مما يدل على ان هذا الاسلوب السابق للعلمى فى التفكير لم يزل راسخاً فى نفوسنا .. وهكذا يبدو أننا بحاجة الى نوع خاص من التحليل النغمى للكشف عن كل ما قد يخامر مفاهيمنا العلمية من مفاهيم قبل علمية ..

والمفهوم الثانى للكتلة يرتبط باستخدام الميزان أى بالمقاييس التجريبية ، وبدنك يتميز بموضوعية الاداة .. وقد مرت حقبة صوبية فى تاريخ الانسان كانت الاداة فيها اسبق من النظرية .. ولكن لم يعد الامر كذلك فى الفروع النشطة حقاً من العلم الحديث ، حيث نرى الاداة - فى علم الفيزياء مثلاً - بمثابة نظرية مجسمة .. وقد كانت تجربة الميزان ، وما زالت ، تجربة حاسمة فى تحديد مسلك الانسان تجاه الاشياء .. أو نسناً نستعمل حتى الآن عبارة « وزن الامور » بمعنى تدبرها .. وإذا كان الانسان قد استخدم الميزان قبل أن يكتشف نظرية الروافع ، فانه حتى بعد اكتشاف هذه النظرية ، وبعد تعقد اشكال الموازين ، قد ظل مسلكه هو هو لدى استخدامها أى قائماً على التجربة المباشرة .. والامر كذلك فيما يتعلق بالالات المعقدة التى نستخدمها اليوم ببساطة اعتماداً على مفاهيم تجريبية ، وبدون أدنى تفكير فى النظريات التى قامت هذه الآلات على أساسها .. وعندما يقف ان الفكر التجريبى عند حدود خبرة فاصلة وبسيطة من هذا القبيل ، يخلع عليه اسم الفكر الواقعى ..

واننا لنرى آثاراً للمسلك الواقعى ، بل وللتخيلات الانيموية التى تثبت الحياة فى المادة ، حتى فى ميدان العلوم النظرية البحتة .. وقد يحدث ذلك لان العالم النظرى يريد أن يشرح فكره لمن يقومون بالتجارب ، أو لانه واقعى فى حياته الخاصة ، أو لان رغبته فى التبسيط قد ساقته دون

في جنسها عن الطاقة ..

اذن فقد انتقلنا الى مفهوم رابع للكتلة ، مفهوم عقلاني مركب بعد المفهوم العقلاني البسيط ، ولكن ينبغي ألا نفهم من ذلك أن الكتلة قد فقدت مفهومها باعتبارها عنصرا أساسيا .. فكل ما في الامر أن هذا العنصر الاول قد تعقد .. وفي حالات معينة فقط يمكن اغفال هذا التعقيد والرجوع الى المفهوم البسيط ، كما في حالة العلم التطبيقي مثلا . أما على المستوى النظري ، أي مستوى المبادئ الاولى انبيلية *les apriori* العقلية والدوال انبائية لمفهوم الكتلة قد احدث في التعدد ، ولاننا بدلا من عقلانية واحدة ، قد أصبحنا أمام عقلانيات عدة متفاوتة تعقدا تبعا للمستوى الذي نقف عنده من مستويات التقريب ..

وهذا الانتقال من العقلانية البسيطة الى العقلانية المربيه لم يكن ممكنا في حدود عصر ايراضي . فبحسب اجيبه لا يقوم الا بتعطئة علم سابق . على حين ان الواقعية تعتمد انها دائما على صواب .. وواقعية بدمر ، على حين ان العنصرية بدمر بنفسها في كل خطوة .. والسجاح ، في هذه الحدة ايضا ، يخالف المجازفة الكبرى .. ثم ان التطور السى طرا على الفكر العلمى احدثت لم يكن بمرور دراسه واقعيه للظاهرة (الفينوميينا) وانما بان بمنايه حوص الى منه الاسييه (اسومييا) .. فنظريات العلميه الحديثه تتمثل في البدايه في صيغته « تومييات » فتلمس سريتها بحثا عن « فينوميينات » ..

الفوقعقلانية الديقالكتيكية

على أن الفكر العلمى الحديث لم يقف حتى عند هذه العقلانية المعقدة .. وماتراً على مفهوم الكتلة بعد نظرية النسبية يصلح كذلك مثالا للتطور الجديد .. فلننظر الان فيما حدث لهذا المفهوم في ميكانيكا ديراك *Dirac* وقد بدأ هذا العالم بحثه بمفهوم على أهم وأشمل ما يمكن لظاهرة الانتشار .. فاذا تساءلنا : انتشار ماذا ؟ كشفنا عما يستقر في نفوسنا من واقعية ساذجة ملحة تريد دائما أن تضع الموضوع قبل ظواهره . ولكن الفكر العلمى الحديث يبدأ بوضع « الواقع » بين قوسين .. ومن الممكن القول بعبارة موحية ، وأن بدت من قبيل المفارقات ، أن ديراك قد بدأ بالبحث في انتشار القوسين .. فالهم أولا أسلوب الانتشار ، ثم يأتي بعد ذلك تحديد الشيء الذى

وعى الى الاصول الانيموية الحيوية للغة . فالفكر العقلاني لحدائته ، لم يزل مزعزعا نادرا .. والمبدأ القائل بأن العملية الرديئة تطرد العملية الجيدة ينطبق كذلك على عالم الفكر ..

أما المفهوم الثالث للكتلة ، وهو المفهوم العقلاني فلم يتضح الا في اواخر القرن السابع عشر مع ظهور نيوتن .. وعندئذ انتبكت مفهوم الكتلة بمفهومين آخرين ، هما الجهد والسرعة ؛ وبذلك اصيبت اسماء طرف في علاقته ، أو بالاحرى حدة في معادلة رياضية .. وما كان يوسع العنصر ايراضي ان يربط بين مفاهيم مبينه في نوعها مثل مفاهيم الجهد والسرعة .. بالعنصرية بالنسبة للواقعية ضرب من التجريد . والميكانيكا العنصرية بدياس الى الظاهرة الميكانيكية هي بالضبط كالهندسة انبجته بالقياس الى الوصف انطواهرى ..

وقد سيطرت العقلانية النيوتونية على الفيزياء الرياضية طوال القرن التاسع عشر .. والارنان انتلانه التى اتخذتها هذه العقلانية أساسا لشمى تقويماتها ، وهى المكان المطلق والزمان المطلق والكتلة المطلقة ، قد طلت دائما عناصر بسببها لا تقبل التحليل ومتمايزه تمايز وحدات القياس : السنتمتر والجرام والثانيه .. ولكن هل وقصف العلم عند حدود هذه العقلانية المغلفة على ذاتها في مفهومها النيوتوني أو الدنطى ؟ كلا ، فهما هو ذا عصر النسبييه يبدل ، واذا بصدمع يظهر في اطار هذه العقلانية .. وقد ظهر هذا الصدمع ، او هذا الانفتاح في داخل مفهوم الكتلة .. فقد كانت علاقة الكتلة بعبرها من المفاهيم ، علاقة خارجية ، ذلك أن مفهوم الكتلة كان بمثابة عنصر اولى ، يشترك في مركب يتألف من ثلاثة عناصر اوليه .. ولكن هذا العنصر الاول قد أصبح لأول مرة قابلا للتحليل .. وهكذا وصلنا الى هذه المفارقة الميتافيزيقية وهى أن العنصر مركب .. فالنسبية قد اكتشبت ان اندلعة التى كانت تعتبر فى السابق وحدة مطلقة ، ماهى الا دالة معقدة من دوال الحركة .. ومن العبث محاولة تعريف كتلة في حالة سكون ، فالسكون المطلق لا معنى له . ومن ثم فالكتلة المطلقة ليس لها معنى كذلك .. وبالإضافة الى هذا التعقد فى باطن مفهوم الكتلة ، ظهر تعقد آخر خارجى .. وهو أن مسلك الكتلة فى حالة السرعة العادية غير مسلكها فى حالة ما يسمى بالسرعة التماسية *Tangentielle*

وأخيرا تعقد ثالث ، وهو أن الكتلة لم تعد مختلفة

ينتشر .. وهكذا شرع ديراك في تعديد معادلات الانتشار .. وعادنا لا نفترض شيئا معيناً ينتشر فمن الممكن تعديل المعادلات بقدر ما هنالك من اشياء تنتشر .. وبذلك تحولت الرياضيات التي كانت فيما مضى بمثابة « ميلوديا » تصاحب عمل الفيزيائي ، الى سمفونية هائلة على اساس الدوال الاربع التي تعترف بكل انتشار .. وينتهي البحث بمفاجأة دياالكتيكية ، فقد كنا ننظر في كتلة واحدة واذا بنا امام كتلتين : الاولى تلخص تلخيصا وافيا كل ما كنا نعرفه عن الكتلة في مفاهيمها السابقة الواقعي الساذج ، والتجريبي الواضح ، والعقلاني الشبوتوني البسيط ، والعقلاني الا ينشئني المركب اما الثانية ، وكأنها نقيض الاولى ، فهي الكتلة السالبة .

ولنتصور لحظة ما كان يمكن ان يحدث لو ان فكرة الكتلة السالبة قد ظهرت في القرن التاسع عشر .. أهناك شك في انها كانت ستتخذ دليلا جازما على فساد النظرية التي بُنيت منها هذه الفكرة .. وهنا تتجلى صفة من اخص صفات الروح العلمية في القرن العشرين .. فهي لم تنفر من هذه الفكرة المناقضة لكل عقلانية كلاسيكية ، وانما قالت : ولم لا ؟ لم لا تكون الكتلة سالبة ؟ ثم انطلقت تنظر في التعديلات التي يمكن ادخالها على النظريات السابقة لاستيعاب المفهوم الجديد ، كما انطلقت تبحث عن المجالات التجريبية التي يمكن فيها الكشف عن كتلة سالبة .. ويطلق بشارة على هذا المستوى الجديد في الفكر اسم « الفوقعقلانية الديالكتيكية » Surreationalisme Dialectique على مثال « الفوقواقعية او السريالية » .

وقد يعترض معترض هنا فيقول : ان فكرة الكتلة السالبة لم يقم عليها حتى الآن دليل في ميدان التجريب ، فهي اذن مجرد سؤال مطروح للبحث .. ولكن اليس من المعجب - اولا - ان يطرح هذا السؤال وان باخذه العلماء مأخذ الجد - ثم ان ميكانيكا ديراك - ثانيا - كما انتهت الى مفهوم الكتلة السالبة ، قد انتهت كذلك - وعلى نفس المستوى من الفكر - الى مفهوم الطاقة السالبة .. وهذه الطاقة السالبة قد تاكدت تجريبيا بالكشف عن الالكتران الموجب .. فبوسعنا اذن ان نتخذ من مفهوم الطاقة السالبة مثالا للفوقعقلانية الديالكتيكية ..

ولكن اذا قلنا ان الميكانيكا الحديثة هي ميكانيكا لا - نيوتونية اولا - كانطية ، فينبغي ان ندرك ان

« الا » هنا لا تفيد معنى النفي بقدر ما تفيد معنى التجاوز . وذلك ان الميكانيكا النيوتونية لم تزل صحيحة على مستوى اول من مستويات التقريب . ولكنها لا تعود صحيحة اذا انتقلنا الى مستوى ثان من مستويات التقريب . ولنقل على سبيل التبسيط ان الصور الفكرية التي تصبح على مستوى الحجر لا تصلح على مستوى الذرة ، والاختلاف هنا ليس اختلافا في الدرجة ، وانما هو اختلاف في النوع . وهنا الاختلاف النوعي هو ما يميز العلم الجديد عن العلم السابق ، وهو ما يميزه بالتالي عن معارفنا و « معقولاتنا » بمعناها العام .

ولنعد الآن الى الكتلة السالبة ، ولنسأل : ما هي الظاهرة التي يمكن ان تقابل هذا المفهوم الجديد ؟ وهل هي على صلة بعملية فقدان مادة ماديتها ، بحيث تكون الكتلة الموجبة على صلة بعملية اكتساب مادة ماديتها ؟ او بعبارة اخرى ، هل دياالكتيك الكتلة الموجبة والكتلة السالبة على علاقة بهذين المفهومين الجديدين كل الجدة بالنسبة للعلم ، ونعني بهما عمليتي الخلق والفناء المادي ؟ وهل هناك رابطة بين الكتلة السالبة والطاقة السالبة ؟ ...

وليست هذه الاسئلة شطحات خيال . وانما هي مثال من تلك الفوقعقلانية الديالكتيكية التي تحلق في سماءها احلام الفكر العلمي الحديث ، هلم الاحلام التي تفرق الفكر بالمفامرة ، والمغامرة بالفكر ، وتلمس اشراق الفكر بواسطة الفكر ، وتوصل بالحدس المفاجي الى ما وراء ما وصل اليه الفكر المستتر . والفكر قد يستبدل ميتافيزيقيا بميتافيزيقا اخرى ، ولكنه لا يستطيع ان يستغنى عن الميتافيزيقا كلبة . على ان هذه الاحلام التي تحلق في سماء الفكر وتنتظم الى الكشف عن الاسرار ليست بالطبع من نوع احلام اليقظة العادية التي تنبع من سيكولوجية الاعماق ، وتسوقها شهوات الليبدو ، وتنشد لذة الاستحواذ بجمع اليدين على مفاتيح الحياة . ولن نستطيع ان ندرك سيكولوجية الروح العلمية الحديثة على حقيقتها مالم نستطع التمييز بين هذين النوعين من الاحلام .

البروفيل الاستمولوجي

وهكذا يتضح من مثال الكتلة ، ان الفكر العلمي في تطوره ينتقل بالترتيب من الواقعية الساذجة الى التجريبية الواضحة والوضعية ، ومن هذه

التجريبية الى العقلانية النيوتونية أو الكانطية ، ومن هذه العقلانية البسيطة الى العقلانية المركبة (نظرية النسبية) ومن العقلانية المركبة الى الفوقعقلانية الديالكتيكية ، ولكن هل معنى ذلك أن العلم الحديث يدور كله على هذا المستوى الأخير ؟ كلا ، فالعلم التطبيقي بأسره يخرج عن هذه الدائرة . ثم ان العلوم المختلفة لم تبلغ كلها من النضج مرتبة واحدة ، اذ منها ما لم يزل يعتمد على المفاهيم الواقعية الساذجة ، ومنها ما يعتمد على المفاهيم الوضعية ، ومنها ما يعتمد على المفاهيم العقلانية البسيطة ، والقليل جدا منها يمكن أن يقال انه بلغ مرحلة الفوقعقلانية الديالكتيكية . بل اننا لو نظرنا حتى في علم معين ، لوجدناه يجمع بين ضروب شتى من المفاهيم في عملياته المختلفة .

واذا رجع الفيلسوف الى نفسه ، ودقق النظر في مفاهيمه الخاصة فيما يتعلق بالكتلة أو الطاقة أو الزمان أو المكان أو نحو ذلك ، فلن يلبث أن يكتشف أن المذاهب الفلسفية المختلفة تشتمل - بنسب متفاوتة من حالة الى حالة - في تكوين كل مفهوم لديه من هذه المفاهيم .

ويخلص بشلار من ذلك الى القول بأن فلسفة العلم لا يمكن أن تكون واقعية أو وضعية أو عقلانية فحسب ، بل لابد ان تكون فلسفة موزعة Dispersed تنظر الى المذاهب الفلسفية المختلفة على اعتبار انها وجهات نظر جزئية . غير أن هذا النوع لا يعنى التفكك ، لأن منطق التطور العلمى يفرض على هذه المذاهب نوعا معين من النظام واستسلاسل . ولكن اذا كان الفكر العلمى الحديث قد وصل في آخر مراحله الى الفوقعقلانية الديالكتيكية ، فينبغى أن يولى هذه المرحلة اهتماما خاصا ، لأنها وإن كانت بمثابة الفصول الفضة الخضراء من شجرة العلم ، إلا انها هي الاطراف النامية المتطورة . وهي التي تشير الى المستقبل .

الكيمياء - اللا - لافوازير

وبعد ذلك يخصص بشلار فصلا طويلا - نكتفي منه هنا بلمحة عابرة - للنظر في تطور الفكر الكيميائى الحديث . وقد كان علم الكيمياء ، ولم يزل ، الميدان المفضل لدى الواقعيين والمساويين واعداء الميتافيزيقا لتبرير مذهبهم . غدير أن الكيمياء ، وإن كان الفكر الواقعى لا يزال يسيطر على معظم جوانبها ، إلا انها في نظرياتها الحديثة لم

تتحول الى العقلانية فحسب ، بل الى الفوقعقلانية ، حتى أصبح من الممكن أن نتحدث من الآن عن « ميتا كيمياء » تقوم من الكيمياء مقام الميتافيزيقا ، وذلك نتيجة « لدبكة » Dialectisation المفهوم الاول الذى قامت عليه ، أى مفهوم الجوهر أو العنصر Substance

وكانت العناصر عند القدماء اربعة ، فاصبحت اثنين وتسعين في القرن التاسع عشر . وقد عد انتصار الكيمياء في الكشف عن العناصر الاولى بمثابة انتصار للواقعية ، ولكن العريب أن العناصر ، اذ ازدادت عددا ، فقد اتضح مدلولها بدلا من أن يتعقد ، ذلك أن هذه العناصر قد تبين أن لها نظاما معيناً في ترتيبها ، كما تبين أن خواصها تابعة لترتيبها ، حتى بات من الممكن تحديد خواص عنصر لم يكتشف بعد . وبذلك أصبح القانون سابقا للمعرفة ، أن العنصر قد استحال مقولة كانطية .

ولكن لننظر فيما طرأ على هذه المقولة الكانطية بعد ذلك . لقد تحلل العنصر ، فاذا سرنا مسح خطوات هذا التحلل الى آخر الطريق . من أجل العثور على الوحدة الاولى التي لا تقبل التحليل ، فاعتبرنا انها الالكترون مثلا ، رأينا هذه الوحدة تقلت من أيدينا ، فهي تنموج بل انها تفنى . . . ولكن هبنا لم نسر مع مفامرات الفكر العلمى حتى آخر الشوط ، بل وقفنا في منتصف الطريق . فماذا نرى ؟ لقد كان العلماء يهتمون في الماضي بطرفى العملية الكيميائية : المعطيات والنتيجة ، ولا يلتفتون للتفاوت كافيا لما يحدث أثناء العملية ذاتها . ثم اتضح أن هذه العملية أشبه بلمسلم سينمائي تتحول خلاله المواد من حال الى حال . وبذلك دخل مفهوم الصيرورة عالم العناصر وهذه الصيرورة تتبدى في صورة حوار ينور على قدم المساواة بين المادة والطاقة . فالطاقة في هذا الماهوم جزء لا يتجزأ من صميم المادة ، وليست مجرد صفة عابرة ، أى أن العنصر مزيج مركب من المادة والطاقة .

والخلاصة أن الفكر النظرى قد أصبح له دور جوهرى في ميدان الكيمياء ، غير أن هذا الفكر النظرى قد افتقد الاسس التي كانت تقوم عليها عقلانية القرن التاسع عشر . فلا بعد من تعديل مقولاتنا الذهبية لمتابعة خطوات هذا الفكر في المناطق المبهجة ، مناطق التردد والمجازفة ، التي أخذ يتوغل في مجاهلها .

لنقل بعبارة أخرى انها « بينات » على مستوى أول من مستويات التقريب ، ولكنها ليست كذلك على مستوى ثان من مستويات التقريب . ومعنى ذلك أن هذا المنطق ليس منطقيا « علوانيا » (متعاليا = ترانستدنتاليا) عاما ، وانما هو حسب تقسيم كانط - منطق نوعي . وقد أصبح هذا المنطق النوعي عقبة كأداء في سبيل تطور الفكر العلمي ، بل أصبح خطرا في عقولنا في رأى بعض المفكرين .

وهذا هو موضوع المجلد الضخم الذى وضعه الفريد كورزييسكى بعنوان « المقم وسلامة العقول » تهيدا لوضع دائرة معارف تتناول شتى العلوم من وجهة نظر لا - ارسططاليسية . ويعتقد كورزييسكى أن الفكر العقلاني اذا سار في خط شديد الاستقامة فقد يؤدى بالتطور الى مأزق ، اذ هو يحيل رأس الانسان الى كتلة ياسة أو جساءة (كالكو) Cosmic Corn واللا - ارسططاليسية كما يعرضها لاتعنى شيئا اقل من العمل على تشعب Bifurcation المراكز العليا للاعصاب ، من أجل تهيئة ذهن الانسان للتحويلات السريعة ، وحمايته من خطر فساد الشخصية الذى أصبح يهدد حضارتنا الحديثة .

ولكورزييسكى اهتمام خاص بالتربية ، وله فى هذا الميدان تجارب ناجحة تؤيد ايمانه بإمكان تغير نفسية الانسان . . وهو يرى أنه خلق ذهنيات « مفتوحة » متيقظة لابد من مربين لا - ارسططاليسين ، مهدئين على الدوام للنمو والتحول Shifting Character وأول ما ينبغى التدرب عليه هو مفهوم « الا - هوية » ، حتى نتعود النظر الى كل موضوع ، لا باعتباره شيئا قائما بذاته لا يحتمل غير تفسير واحد (فهو اما خاطئ ، بوضار واما صحيح وناقم) ، وانما باعتباره مغرق طرق يمكن أن ننظر اليه من وجهات نظر عدة ، كما يمكن أن يتخذ بداية لمسالك شتى . . واللغة من أشد المعوقات فى هذا السبيل ، لأن الكلمات مثقلة بعبه فادح من المضامين الجامدة ، فينبغى تخفيف هذا العبء « بتنشيط » المضامين وتنويعها ، وباختصار تطوير بنية اللغة وتراكيبها أسوة بتطور الرياضيات - وهى اللغة المثالية فى رأيه - حتى لا تنفصل عن حياتنا فى هذا العصر السريع التحول . .



والخلاصة أنه ينبغى الاقتراب فى كل مفهوم لم تتح « ديلكتة » بعد . على أن ذلك لا يعنى العودة الى الديالكتيك الهيجلى ، فلسفة « الا » ترفض كل ديالكتيك أولى (قبل) a priori

ويتناول بشلار فى فصل آخر بحوث أدولف بوهل Buhl الرياضية فى « المسارات Trajectoires ودلائها بالنسبة لمبدأ هيزنبرج فى « اللاتعين » أو « الاحتمية » . وكان هذا المبدأ قد اعتبره بعض الفلاسفة فى البداية بمثابة عودة الى الوضعية الحذرة ، ودليلا على عجز العقل - أو عجز مقاييسنا - على مستوى « تحت الذرة » غير أن نجاح هذا المبدأ المتزايد لم يلبث أن أدى الى تعميمه فأصبح يعد الآن قاعدة شاملة فى ميدان الميكروفيزياء . الا ان الأخذ بهذا المبدأ باعتباره « مقولة نوعية » لم يزل يقتضى منا جهادا ذهنيا عسيرا ، وقيمة بحوث بوهل انها تبين انه يكفى تحرير الذهن من بعض القواعد التى تعد بديهيات ، على حين أنها فى حقيقتها مسلمات أو مصادرات ، للوصول عن طريق الرياضة البحتة الى صور توضح مبدأ هيزنبرج .

ثم ينتقل بشلار للنظر فى المشكلة المتعالية التى تثيرها الروح العلمية الجديدة . وقد أوضح أوليفر ريزر Reiser حدود هذه المشكلة فى بحثه المعنون : « المنطق الا - ارسططاليسي وازمة العلم » ، حيث بين أن هناك نزعا من التضامن أو التحالف الحميم بين العلم النيوتوني والمنطق الا - ارسططاليسي والاندسة الاقلبدية ، بحيث أن كل تعديل فى أى طرف من اطراف هذه الثلاثية لابد أن يؤثر فى الطرفين الآخرين . وقد انتقل العلم الى فيزياء هذا نمج الا - اندسة تونية ورياضيات شردينجر الا - اندسة ، ولكنه لم يزل بحاجة الى استمولوجية جديدة لتكتما ، له الاركان الثلاثة التى تشفى أن تحتار مكان الثلاثة القديمة . ومن هنا كان اهتمام المحافل العلمية بالمحاولة التى قامت بها بوليت فيفريه Fèvrier لوضع أصول منطق لا - ارسططاليسي يتمشى مع الفيزياء والرياضة الحديثة .

واذا نظرنا فى مبادئ المنطق المعروفة ، مثلا مبدأ الهوية ، عدم التناقض ، وأن الشيء لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى آن واحد ، وأنه لا يمكن أن يوجد شيان مختلفان فى مكان واحد ، وأنه لا انتقال شيء من مكان الى مكان لابد أن تمضى برهة من الزمن ونحو ذلك ، وجدنا انها لاتنطبق على موضوع الميكروفيزياء الحديثة . وهذا فى ذاته برهان كاف على أن هذه المبادئ ، وان كانت مشروعة على مستوى حياتنا اليومية ، وعلى مستوى العلم التطبيقي وغير ذلك ، الا انها ليست « حقائق أولى أو « بينات » وانما مجرد مسلمات أو مصادرات ،

يعطى الفيلسوف من مشقة الجهاد الذهني اللازم لادراك حقيقة المشكلات التي تواجه الفكر العلمي الحديث .. ثم ان الديالكتيك الهيجل يقوم على ثلاثية الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع .. على حين ان الفكر العلمي الحديث لا ينقض ماينفيه ، فالهندسة الا - اقليدية تشتمل على الهندسة الاقليدية ، والميكانيكا الا - نيوتونية تشتمل على الميكانيكا النيوتونية ، والميكانيكا النسبية . بل ان القفزة التي قفزها الفكر العلمي منذ اواخر القرن التاسع عشر قد قمت كلها على مثل هذه التعميمات الديالكتيكية التي تتضمن ما تنفيه ..

وقد رأينا بعض هذه التعميمات ، المستقلة في مصدرها ، تأتلف بعد ذلك فيما بينها وتتسق . مثال ذلك ان ميكانيكا اينشتاين اللانبيوتونية قد التقت مع هندسة ريمان الا اقليدية في نظرية النسبية .. غير ان هذا الاتساق ينبغي ان يدركه الفيلسوف من داخل حركة الفكر العلمي ، اذ هو لا يتم اوتوماتيكيا ولا في سر .. فالفوقعقلانية ليست مقعدا وثرا يكفي ان يترجم الفيلسوف عليه لتكشف له الاسرار ، وانما هي معاناة مستمرة في سبيل « تفتيح » المفاهيم العقلانية الواحد بعد الآخر ..

ولكن لنحاول مع ذلك الكشف عن طرف من مبادئ الانسان الفكري في مجال فلسفة « الا » .. ويختار بشلار لهذه المحاولة اتجاها من الاول بالسفر مع ادنجتون في ملاحظة اتساق الانتقادات المتعاقبة التي وجهت لمفهوم الذرة والثاني بالسفر مع ديتوش Destouches في بحثه في وسائل التركيب المنطقي للنظريات العلمية Synthèse المتعاقبة ..

ويستعرض ادنجتون ما حدثت للصورة التي رسمها « بوهر » للذرة من نحو اربعين عاما ، وكان قد جعل منها شبه نظام شمسي مصغر ، ثم يخلص من ذلك الى القول : « ان العالم الفيزيائي يرسم في عناية صورة للذرة ، ثم يؤدي به فكره الناقد الى حذف جميع تفاصيل هذه الصورة واحدا بعد الآخر ، وما يتبقى هو مفهوم الذرة في الفيزياء الحديثة ! » ويذكرنا هذا الوصف بعبارة بيكاسو المشهورة حيث يقول ما فحواه اني ارسم صورة ثم احطها ، وما يتبقى من هذا التحطيم هو اللوحة في صورتها النهائية ..

ويضيف بشلار الى ذلك انه لادراك مفهوم الذرة في العلم الحديث ، ينبغي في رايه استعراض شتى صورها المتعاقبة خلال العصور ، اذ ان هذا المفهوم

هو حصيلة شتى الانتقادات التي وجهت الى هذه الصور .. ومعنى ذلك ان المعرفة المتسقة ليست هي نتاج العقل الباني ، وانما نتاج العقل الجدلي Polémique . هذا العقل الذي لا يبقى من الصورة الاولى الا على ما انتقده فيها ، فالفوقعقلانية بدباليكتيكاتها وانتقاداتها تحدد على نحو ما « فوقموضوع » Surobjct .. والذرة كما تبدو في الفيزياء الحديثة هي نموذج الفوقموضوع .. وصورة الذرة في هذه الفيزياء هي على وجه التحديد « الا - صورة » بالقياس الى صورها السابقة .. وعلى ذلك فالصورة التي رسمها بوهر كانت مفيدة ، بدليل انه لم يبق منها شيء .. ومن حسن الحظ ان مجموع « اللاات » التي وجهت لهذه الصورة قد اتسقت فيما بينها .. ومن هذه اللاات يتألف بحق علم الميكروفيزياء في هذا العصر ..

واما ديتوش فانه يبين ببحوثه المنطقية انه من الممكن التوفيق بين نظريتين علميتين ، كل منهما متسقة في ذاتها ، ولكنهما متعارضتان معا (مثل النظرية الجسيمية والنظرية التجمعية) وذلك اذا عمدنا الى تعديل احدي المسلمات .. وهكذا يضعنا امام هذه المعضلة : فاما ان نحافظ على وحدة المعرفة بمفهومها التقليدي ، فنعتبر النظريتين متناقضتين ، ونتكل على المستقبل في حل المشكل ، بدحض احدي النظريتين او كليتهما . واما ان نعد الى توحيد النظريتين ، فنخرج على اصول المنطق التي لا يمكن تجاوزها الا بتجاوز مفهوم العقل الثابت المطلق ..

وما من فيلسوف الا ويختار بالطبع الحل الاول .. باعتبار ان الفكر العلمي لا يمثل الا جانبيا ضئيلا من حياة الذهن ، وباعتبار ان قوانين النفس الانسانية لا يمكن تعديلها استجابة لنظريات لا يثبت لها قرار .. غير ان ديتوش يختار الحل الثاني .. ذلك ان مذهب العقل قد قام على اساس العلم الكلاسيكي ، فالعقل قد تربى في احضان العلم .. ولم ينشأ الحساب ولا الهندسة من قواعد العقل ، وانما الحساب والهندسة هما الاصل في هذه القواعد .. فقبل تعلم الحساب لا يمكن ادراك معنى العقل .. ومادام العلم قد تطور ، فعلى العقل ان يتطور كذلك .. واذا كان العلم قد أصبح يواجهنا اليوم بما يبدو مناقضا لقواعد العقل ، فعلى العقل ان يغير قواعده ويخضع للملم .. اما المذهب القائل بعقل مطلق ثابت ، فمما هو الا فلسفة من الفلسفات ، وهذه الفلسفة قد ولي عصرها ..

رسميس يونان

العالم العربى كإبراه توينبى

فسؤاد محمد شبل

انحدوت الحضارة الاسلاميه ، وهى التى يعتبر المجتمع العربى قطب رحاها سياسيا واقتصاديا ، وثقافيا .

ويستمد العالم العربى اهميته التاريخية من ظهور الزراعة فى ارجائه لأول مرة فى تاريخ البشرية . ففي العالم العربى - وفى مصر بالذات - زرع القمح وصنع الخبز عماد غذاء الانسان ، لأول مرة منذ أن استوى الانسان على الارض ، منذ نصف مليون سنة على أرجح الأقوال العلمية . وقد زود ابتكار زراعة القلّال ، منطقة العالم العربى

اهمية العالم العربى التاريخيه

يشغل العالم العربى مكانا بارزا فى دراسه توينبى التاريخيه وفى أبحاثه السياسيه الدوليه . فانه موطن حضارتين رئيسيتين هما أعظم الحضارات أصالة وأوغلها فى القمم :

الأولى - الحضارة المصرية

الثانية - الحضارة السومريه

وتفرعت عن الحضارتين المصريه والسومريه طائفة من الحضارات ، ورثتها جميعا حضارة دعاها الأستاذ توينبى بالحضارة السوريه ، التى منها



الحديث « وعصر » ما بعد العصر الحجري الحديث «
وهو مركز العالم وقطب رجاه اقتصاديا وسياسيا
وثقافيا ، بفضل عاملين فريدين :
الاول - انتاج القمح على نطاق واسع ، اذ اتاح
تنظيم الري في وادي النيل الأدنى وفي وادي
الدجلة والفرات الأدنى ، زراعة القمح بمناطق
كانت قبلة مستنقعات تصد البشر عن استيطانها
واستغلالها .

الثاني - موقع العالم العربي الجغرافي مما جعله
واسطة عقد المواصلات العالمية ، اذ كان العالم

بميزة رالمة على العالم القديم بأسره . وعجل ظهور
هذا الابتكار الفد ، اعظم حدث جيولوجي الم
بالارض ، الا وهو انتهاء عصر الجليد منذ تسعة
آلاف سنة الى عشرة آلاف سنة مضت . فكان
ابتكار الزراعة بشيرا بارتقاء الانسان معارج
الحضارة التي انبعثت بواديان النيل والدجلة ،
والفرات .

ويعيش العالم الآن في عصر يدعى جيولوجيا :
« عصر ما بعد الحجري الحديث » . ولقد ظل العالم
العربي طوال القسم الاكبر من العصر « الحجري

العربي يهيمن على أقصر طريق للمواصلات البرية يصل بين نهايتي العالم القديم: الشواطئ الغربية لأوروبا وأفريقيا من جهة ، والشواطئ الشرقية لآسيا وأفريقيا من الجهة الأخرى . كما كان العالم العربي مركز حركة نشطة لتجارة القوافل عبر الصحراء الى المناطق الأفريقية جنوبها . وكان لهذه التجارة تأثير ثقافي عظيم ، بالإضافة الى تأثيرها السياسي .

وبالأحرى ، قدم العالم العربي للحضارة تأثيرين جليئين :

الأول - الزراعة - وهي نقطة انطلاق البشرية صوب التحضر . وتبلورت عملية التحضر في تشييد المدن ، وهي مراكز الثقافة والعرفان . ففي المدن انبعث الاسلام والمسيحية واليهودية ، وفيها ازدهرت المدارس الفلسفية .

الثانية - الحد من المسافات - ويقود هذا الى احتكاك الآراء وتقارب الافكار والتعاطف ، وما الى ذلك من معالم ما يطلق عليه لفظا وثقافة وحضارة ،

بيد أنه ما كان في الوسع استصلاح الاراضي ، وتنظيم الري مع انتفاء حكومة قوية جدا . وهكذا تطلب ترويض وديان الانهار ، أحداث ثورة جديدة تلت الثورة الزراعية . ولم تكن هذه الثورة الجديدة اقتصادية الطابع ، بل سياسية المنحى . فان الأساليب الاقتصادية والتكنولوجية الرائعة التي استحدثتها العصر الحجري الجديد ، قد هيمنت على تنظيم اتجاهاتها حكومات قوية . وبفضل هذه التنظيمات الحكومية ، انبعثت الزراعة واقبل الانسان على استيطان وديان الانهار .

مركز العالم العربي في المعترك الدولي

ترابط أجزاء العالم في الوقت الحاضر ترابطا وثيقا مهما نأى بعضها عن البعض الآخر . فأي اضطراب يقع في أحدها له تأثير على بقية العالم . ويعزو توينبي هذا الترابط في الاحساس بالمشكلات الدولية ، الى تشابك المصالح الدولية الاقتصادية وسياسيا وثقافيا ، تشابكا ارتقى بتفكير الجماعات البشرية فأصبح يتناول العالم . فلم يعد التفكير قاصرا على الناحية المحلية وحدها ، وهذه ظاهرة لم تتوافر في سالف الأيام .

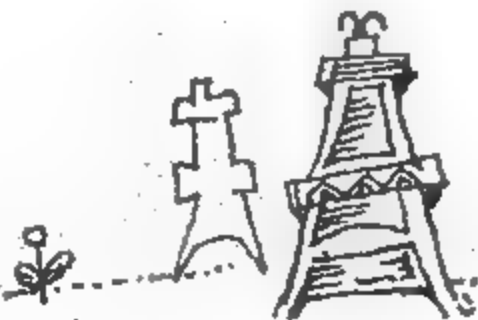
وهكذا باتت مشكلات العالم موضع دراسة الباحثين ومحل عناية الشعوب . واذا كان العالم قد اهتم بأحداث المجر عام ١٩٥٦ ، وبغزو الصين الشعبية للتيبت وبالصراع المسلح بين الهند والصين وبمشكلتي كوريا وفيتنام ، فان الاهتمام العالمي بمشكلات العالم العربي أعظم وعناية بتتبع أحداثه أشد وأقوى . ذلك لان الشرق العربي - خاصة - ما برح منذ بداية الحضارة - منذ خمسة آلاف سنة - هو مركز العالم المتحضر .

فالشرق العربي - كما ذكرنا - هو الذي ابتكر الزراعة . وكانت الزراعة في بداية أمرها على نطاق ضيق على حوافي وادي النيل وحوض ما يدعى بالهلال الخصيب في جنوب شرق آسيا ممتدا من فلسطين عبر سوريا والجانبين الشمالي والشرقي من العراق . ففي واحات هذه البلاد اخترعت الزراعة بعدما نجح المصريون القدماء في تجفيف المستنقعات وإزالة الغابات . والزراعة هي المرحلة التمهيدية للحضارة . وفي الشرق العربي انبعثت الحضارة لأول مرة وتعلم الناس التعاون والتآزر والتكافل الاجتماعي . ومن الشرق العربي انتشرت الحضارة شرقا صوب شبه القارة الهندية والى آسيا الوسطى صوب الصين ، ومنها الى اليابان . وانتقلت الى الاناضول واليونان وإيطاليا والى أوروبا بأسرها ، ثم عبرت الأطلس الى الأمريكتين .

ويشغل الشرق العربي مركزا جغرافيا رائعاً بين المحيط الأطلسي والأبيض المتوسط ، ويمتد على طول البحر الأحمر والمحيط الهندي والخليج العربي . فهو مركز العالم بأسره .

ولقد أتى على الصالمة العربي حين من الدهر تضعضع فيه مركزه الذي حظى به طويلا في المعترك الدولي لعدة أسباب بينها الاستاذ توينبي .

أولا - ابتكار أوروبا طرازا من السفن يمكن الملاحين من البقاء في البحر أشهرا طويلة الى أن يصلوا الى مقصدهم . ويعنى التوفيق في اقتحام المحيطات ، فتح الكرة الأرضية بأسرها . ومن هنا جاءت السيادة الأوروبية على العالم حتى عهد قريب . وحدث هذا في ايان القرن الخامس عشر وقتما كانت مصر مركز التجارة العالمية وقطب رحاها . وقد ظلت تستمتع بهذه المكانة الممتازة طوال ١٥٠٠ سنة او ١٦٠٠ سنة على الأقل منذ نهاية العصر البطليموسي وكان الملاحون المصريون قد وفقوا وقتذاك الى معرفة كيفية الانفاذ من الرياح الموسمية في المحيط الهندي لخدمة الملاحة المباشرة من مصر الى الشاطئ الغربي للهند . ولما كانت ثمة ترعة تصل النيل بالسويس



وأخرى تصله بالاسكندرية ، كان في وسع السفن المصرية القادمة من الهند بلوغ الاسكندرية والابحار منها الى سواحل البحر الابيض المتوسط .

الثاني - الغزو المغولي منذ سبع مائة سنة . فقد اقتلع مدنا عامرة برمتها ، وأحال مساحات شاسعة من الاراضي المزروعة الى صحراوات ، وأباد ملايين عديدة من السكان . ولولا هزيمة المغول أمام المصريين في موقعة عين جالوت ، للقيت مصر نفس المصير الرهيب الذي لقيه العراق وايران وأفغانستان - مثلا .

الثالث - كشف البرتغاليين طريقا للمواصلات البحرية يمتد من أوروبا ليدور حول أفريقيا ليصل الى الهند واندونيسيا والصين واليابان . وكان كشف الطريق البحري حول رأس الرجاء الصالح ضربة اقتصادية هائلة لمصر خاصة وللعالم العربي في مجموعه . ولقد غدت مصر بعد توفيقها في كسر شوكة المغول في عين جالوت وهزيمة الصليبيين ، قلعة العالم الاسلامي العسكرية وحصنه السياسي والاقتصادي ومناوثة الثقافية والدينية ، ولو لم توفق مصر - كما يقرر الأستاذ توينبي - في هزم المغول والصليبيين لاطلم مستقبل الاسلام تماما ، ولا تبدل الستار على الثقافة العربية ، زمانا طويلا . وبالتالي ، تعتبر رفاهية مصر في طبيعة عوامل قوتها السياسية والحربية ، ومصر بدورها هي فرع العروبة والاسلام .

فلا بدع والحالة هذه أن يؤدي تدهور طاقة مصر الاقتصادية الى ضعف قوتها العسكرية والسياسية ضعفا مكن العثمانيين من هزيمتها عام ١٥١٧ . فكان أن خضع العالم العربي بأسره الى السلطان التركي فدخل حقبة طويلة من التخلف الاقتصادي والثقافي . وقد أدرك العثمانيون خطورة خسارة الاسلام السيادة على البحار ، فحاولوا استردادها ولكنهم فشلوا بسبب بعد مواضع المعارك البحرية عن امبراطوريتهم فكان أن خلفوا المحيط الهندي للبرتغاليين .

ولنبت المحيط وسيلة المواصلات الأساسية ، في حين ضعفت كثيرا أهمية المواصلات البرية . وترتبت على هذه نتيجة بالغة الأهمية ، ميناها اضعاف مركز العالم العربي - سيما شرقه - كمنتج عالمي أساسي للقمح . باتت تكاليف نقل القمح بحرا من مواطن انتاجه الى مواضع استهلاكه أقل منها كثيرا بالبر . فانتعشت تبعا لذلك زراعة القمح في استراليا ، والأمريكتين ، وكانت مناطق خاضعة لسيطرة أوروبا الغربية . وقد اقترن هذا الحدث بتدهور نظم الري في العراق أثناء القرن السابع الميلادي بفعل اجتياح المغول للعراق إبان القرن الثالث عشر الميلادي .

وعلى الرغم من انتعاش العراق الحديث زراعيا ، لما تصل الزراعة فيه بعد ، الى مستواها العظيم ، السابق .

وإذا كانت مصر قد احتفظت بنظام ريها سليما في مجموعه وسلمت من التخريب الشامل الذي ألم بنظام الري في العراق ، الا أن الأهمية النسبية للإنتاج الزراعي المصري قد ضعفت كثيرا عن ذي قبل بفعل انتشار الزراعة في مناطق أخرى نجحت فيها - كما قرنا - - زراعة القمح وتفوقت على مناطق زراعته الاصلية . ومن قبيل المثال ، أوكرانيا بروسيا وأمريكا الشمالية وشمال الصين والارجنتين وأستراليا ، وكثير غيرها .

ولقد قر في الاذهان أن تحول السلطان من العالم العربي الى أوروبا ظاهرة كتب لها الخلود أيد الأبدن ودهر الدهرين . بيد انه اذا كانت الثورة الزراعية التي انبثقت في الشرق العربي بعد انتهاء عصر الجليد والتي تبلورت في زراعة الفلال وتصديرها ، قد كشفت شمسها قوة صناعية انبثقت في أوروبا الغربية وتجلت في المسائر التكنولوجية التي استحدثها العلماء الغربيون ، فلن يخفى على الباحث أن المنجزات التكنولوجية أصبحت في حركة انتقال متصلة من بلد الى آخر يتعظم خطرهما يوما بعد يوم . الأمر الذي أصبح يعد كثيرا من تفوق أوروبا الغربية وتساميها الثقافي ، بل يأخذ التفوق الثقافي الغربي في الضعف - النسبي - تدريجيا ، بفعل وإقبال أهم أخرى على تطوير حياتها العلمية وفقا لأحدث النظم ، واقتصادها - بل وابتكارها - المستحدثات العلمية والتكنولوجية . وبالأحرى لم تعد المعرفة التكنولوجية والخبرات الفنية حكرا لامة تتبع لها - بمفردها - السيادة على بقية العالم ، أو على مناطق منه .

فإن أرقام العالم العربي تضم حوالى ثلاثة أرباع احتياطات النفط المعروفة في العالم بأسره ، وهذه الثروة الهائلة قد أعادت الى العالم العربي الأهمية الدولية التي كان يستمدتها في الماضي من الزراعة بفضل تنظيم الري تنظيمًا تكنولوجيًا . ومن الناحية الأخرى ، استرد العالم العربي أهميته السابقة ، كمركز رئيسي للمواصلات الدولية . فإن سيطرة أوروبا الغربية الموقوتة على جنوب وشرق آسيا من الهند حتى الصين ، قد اضطرها الى التفكير في استخدام طريق الشرق العربي وهو أقصر طريق يربط أوروبا بجنوب شرق آسيا . وتبلورت رغبة أوروبا في هذا الشأن في حفر قناة السويس . وإذا كانت حملة نابليون قد قرعت باب مصر -

مدخل العالم العربي - في عتف ، الا أن مصرا فادات من الحملة فائدة جلية ، اذا عادت الى موضعها ، كمركز للعالم . وهذه فكرة لم تغب عن ذهن نابليون وقتما احتل مصر .

ولا تقتصر أهمية العالم العربي في المواصلات الدولية على الملاحة البحرية - بعد افتتاح قناة السويس - فان القاهرة تعتبر من مراكز العالم الأساسية في المواصلات الجوية ، والمثل يقال بدرجة أقل عن بيروت وبغداد والبحرين . ويؤكد توينبي أن مركز العالم العربي المختار - وشرقه بالذات - في المواصلات الدولية لن يتغير في مستقبل الأيام مهما يكن من أمر الابتكارات التكنولوجية القادمة . ذلك لان العالم العربي يقع بين أعظم تجمعين للسكان : الهند والصين - من جهة - وأوروبا وأميركا الشمالية - من الجهة الأخرى . وسيظل العالم العربي أقصر طريق يصل بينهما .

وإذا كان موقع العالم العربي - وشرقه بالذات - يسبغ عليه أهمية دولية ، فإنه يعرضه - من الناحية الأخرى - لتيارات ضغط عليه من جميع الجهات . وبالفعل ، غدا العالم العربي مركزا تتلاقى عنده ضغوط سياسية كانت أم حربية تنفخ عليه من جميع الجهات . وقد تبلورت هذه الضغوط في



الاستعمار والأمبريالية الوافدين من إنجلترا ، وفرنسا وإسبانيا والبرتغال وإيطاليا . واستغل هذا الضغط بالنسبة لمصر عام ١٧٩٨ (الحملة الفرنسية) وعام ١٨٨٢ (الاحتلال البريطاني) ، وعام ١٩٥٦ (العدوان الثلاثي) .

وان من سمات الاستعمار والأمبريالية البارزة ، استدامة الظلم الاجتماعي ، بل واستفحاله . فتجد في المستعمرات جميع ألوان الظلم والتمييز في توزيع الثروة وعدم تكافؤ الفرص في التعليم ، وتحصيل الرزق . فلما أن فاز العرب بحرياتهم ، رسمت حكوماتهم البرامج لتعميم التعليم وإشاعة الحملات الاجتماعية وتطبيق الإصلاح الزراعي ،

ووضع أسس العدالة الاجتماعية . ويقرر توينبي أن العالم يعيش في غمار صراع ضد الأمبريالية المرتدة عن مواقعها والتي تنزل بها موجات التحرر الهزيمة بعد الأخرى . لكن التحرر يفلو كلمة جوفاء ان لم تستغنى الحرية في كفالة العدالة الاجتماعية . ويعترف توينبي بأن العالم العربي يؤدي دورا رئيسيا في صراع القوى التحررية ضد الأمبريالية ، في كفالة العدالة الاجتماعية .

الوحدة العربية

يؤمن الأستاذ توينبي بأن العالم العربي سيتوحد عاجلا أم آجلا . وسدبيل على صغره ، يعرض الظروف العنصرية التي اجتارها الوندتان الألمانية والإيطالية خلال القرن التاسع عشر . إذ كانت ألمانيا وإيطاليا منقسمتين الى دوا صغيرة عديدة تناصب احداها الأخرى العداء . وكانت ثمة دول كبرى تناهض - تماما - تحقيق الوحدة الألمانية ، والإيطالية لمخافاتها لمصالحها .

وتمر الوحدة العربية - كما يقرر توينبي - بنفس الظروف التي مرت بها من قبل ، الوندتان الألمانية والإيطالية . وسيتغلب العصب - مثلما تغلب الألمان والإيطاليون - على الصغاب التي تنهض حائلا دون تحقيق الوحدة المرجاة . فان تمت الوحدة العربية ، فسيصبح للعرب قوة ، وتاريخ دوليان يمدح حل تصدي العالم العربي المعنف حار عدلا ، وفي معانيتها قضية فلسطين . وثمة عوامل دفعت الى تحقيق للوندتين الإيطالية والألمانية :

الاول - المخترعات التكنولوجية ، فعالم اخترعت السكك الحديدية ، بدت للعيان ضسالة الدول الإيطالية والألمانية . ولم يعد لها كم يعرف أو كيف يوصف في العالم التكنولوجي الحديث . فكان أن توحدت تلك الدول في دولتين كبيرتين شبيهتين بفرنسا وإنجلترا .

الثاني - نجاح عملية الوحدة الاقتصادية (في حالة ألمانيا) مما أرحص بنجاح الوحدة السياسية ، إذ اتضحت فوائد الوحدة ماديا .

الثالث - تأثير الضغط الأجنبي . إذ تعرضت الدول الألمانية والإيطالية لشتى ضروب الضغط ، والقهر الى درجة الازلال ، تارة من فرنسا وطورا من الامبراطورية النمساوية .

الرابع - ظل شمال إيطاليا وغرب ألمانيا عدة قرون مسرحا للمعارك بين الدول الكبرى في حروب لا ناقة لسكانها فيها ولا جمل . وذلك بفعل ضعفهم نتيجة لانقسام بلادهم الى عسدد كبير من الدول الصغيرة الضعيفة المتنافسة . فكان أن آمن الألمان

والإيطاليون بضرورة الوحدة لتقيهم غائلة العدوان
الأجنبي ، المباشر وغير المباشر .

الخامس - رغبة الألمان والإيطاليين في تأدية دور
إيجابي في الشؤون الدولية عوضاً عن الدور
السلبى الذى ظلوا يؤدونه قبل تحقيق الوحدة .
سبباً وقدرأوا كيف أن الوحدة قد مكنت المستعمرات
البريطانية الثلاث عشرة من التحرر من رقة
السيطرة البريطانية ومن تكوين دولة مستقلة
كبيرة .
ويطبق توينبى العوامل السالفة الذكر على العالم
العربى :

أولاً - إذا كانت الولايات المتحدة تستخدم مبدأ
مولرو في حماية دول أمريكا من غائلة الاستعمار
الأوروبى ، مما يصرف هذه الدول عن السعى لتحقيق
الوحدة فيما بينها رغماً عن وحدتها اللغوية ،
والدينية ، لكن الموقف يختلف في حالة العالم
العربى . فلقد فازت البلاد العربية باستقلالها ،
بفضل بذل تضحيات جسيمة وأهقرت في سبيل
فك أسرارها دماء آلاف من أبنائها ، وكابدت الأهوال
أعواماً طويلاً . ومع ذلك ماتزال أجزاء من العالم
العربى محتلة .

ثانياً - ماتزال الدول العربية تعاني ضغط
القوى الأجنبية ، بحيث لا يتأتى ضمان استقلالها
وتوكيده تماماً . وتختلف أنواع الضغط . فثمة
ضغط ثقافى وآخر اقتصادى وثالث سياسى وثمة
احتلال عسكري كما هو حادث في الجنوب العربى
وفي أمارات الخليج العربى .

ثالثاً - على عكس ألمانيا وإيطاليا التى لم تتوحد
أجزاءها قبل عام ١٨٧٠ إلا خلال حكم شارلمان ،
توحد العالم العربى - أو معظم أجزائه - في عهد
الأمويين والعباسيين والفاطميين والعثمانيين .

رابعاً - تنقسم دول المشرق العربى انقساماً
ينتفى منه المنطق فإن ثمة حدوداً تفصل بين دول
المشرق العربى بعضها عن بعض تذكرنا بالحدود
الواقعة بين دول أوروبا الشرقية . وهذه الحدود
لم يضعها سكان تلك الدول العربية ، بل فرضتها
دولة ممتدة هي فرنسا وبريطانيا ، فرضاً . وهما
الدولتان اللتان احتلتا العراق وسوريا ولبنان ،
والأردن وفلسطين . فهى - والحالة هذه - حدود
مصطنعة لا تتفق والمصالح العربية ولا تستجيب
للمطالب العربية . وقد سلمت مصر من التقسيم
الذى لم يسلم منه عرب المشرق بفضل حدودها
الطبيعية المميزة التى لا يجدى معها أى تقسيم .

كذلك لا توجد حدود طبيعية بالنسبة لشونس ،
والجزائر ومراكش ، لكن التقسيم المصطنع - وإن
كانت قد فرضته دولة أجنبية كذلك - فإنه لا يصل
إلى ما يصل إليه في المشرق العربى من مجافاة
للمنطق ومن الشذوذ .

ويبنى توينبى عجزه من أحجام الدول العربية
بعد حصولها على استقلالها من إزالة الحدود
المصطنعة التى فرضها الأجانب عليها ، وإتمام
الوحدة فيما بينها . ويعزز هذا الأحجام عن إقامة
الدولة العربية الكبرى إلى وجود مصالح قوية للغة
تعمل داخل العالم العربى وخارجه ضد الوحدة
العربية .

خامساً - مسألة فلسطين - فلولا انقسام العرب
واختلافهم ، ما حدثت هذه المسألة . ولا يمكن بتاتا
تجاهل حقوق عرب فلسطين ، ولن يتأتى حل
مشكلة فلسطين إلا بمراعاة حقوق سكانها العرب .
وفي رأى توينبى أن لاشئ يعاون عرب فلسطين
أكثر من حركة عربية تتجه صوب وحدة فعالة بين
أجزاء العالم العربى بأسره . فإن الوحدة قوة .



فإن شيد العرب وحدتهم المرتجاة ، لأصبح صوتهم
ينوى بقوة أعظم كثيراً مما هو حاصل في الوقت
الحاضر ، وسيجعل هذا على تقصير أعداء ما يعانيه عرب
فلسطين من مظالم . وإذا كانت هزيمة العرب في
الحرب الصليبية الأولى قد أرغمتهم على توحيد
صفوفهم ، فأمكنهم - بفضل وحدتهم - إنقاذ بلادهم
ودينهم من عدوان الصليبيين ، فإن العالم العربى
- كما يقول توينبى - يتعرض اليوم لضغط خارجى
ثقيل الوطأة يجب أن يدفع العرب إلى ميدان الوحدة
مرة أخرى .

سادساً - ثمة دوافع اقتصادية تدفع الشعوب
العربية إلى الإقبال على تحقيق الوحدة . فإنه عندما
خطط حكامها الأجانب حدود البلاد العربية تخطيطاً
تعسفياً على الحارطة ، كانوا غافلين عن احتياطات
النفط الكامنة تحت سطح الأرض . فنتج عن ذلك

وهنا يتساءل الاستاذ توينبي عن امكانية التغلب على العوائق التي تحول دون تحقيق الوحدة العربية .

يجيب توينبي على تساؤله بالقول بأنه اذا كانت البلاد الاوروبية في طريقها لتحقيق الوحدة فيما بينها ، ففي وسع أية جماعة أخرى من البلاد تحقيق وحدتها هي الاخرى . ذلك لان البلاد الاوروبية - من بين جماعات البلاد الاخرى في العالم - قد وجدت في الماضي أن إقامة وحدة اوروبية أمر متمذر الى أقصى الحدود . وإلى جانب هذا ، فإن العالم الحديث قد حصل على قدر كبير من التجربة بشأن حلول الوحدة الإقليمية ، وعلى قسط ضخم من التجربة المتصلة بوسائل التغلب على تلك العقبات . وتعتبر الولايات المتحدة رائدة العالم في موضوع الدولة الاتحادية الناجحة . وإن العقبات التي انتصبت أمام الولايات المتحدة ، وتقلبت عليها ، هي ذات العقبات التي تقف اليوم أمام الاتحاد العربي . إذ تمثلت عقبات الوحدة الأمريكية في أمرين :

الاول - خشية الولايات القليلة السكان من أن تسيطر عليها الولايات الكثيفة السكان .

الثاني - غيرة الولايات الفنية من أن تسلبها الولايات الفقيرة شيئاً من تركتها . وتمثل الثراء وقتذاك في الاراضي الزراعية الخصبة الواسعة الأرجاء .

لكن أثبتت الوحدة الأمريكية نفعها الجليل . فكان أن تألفت من الولايات التي كان كل منها ضعيفاً بمفرده ، أعظم دول العالم طراً زراعة ، وصناعة وفناً . وتوصل مبدعو الوحدة الأمريكية ومنشئوها الى حل المشكلة الدستورية بإنشاء مجلس نيابي يمثل السكان وفقاً للعدد ، ومجلس شيوخ قوامه شيوخان عن كل ولاية مهما تكن مساحتها أو عدد سكانها أو نصيبها من الثراء ، والثقافة .

ومن رأى توينبي بأن موقف البلاد العربية الآن شديد الشبه بموقف الولايات المتحدة ابان نهاية القرن الثامن عشر . وإن الظروف ستدفع العالم العربي دفعا عاجلاً أم آجلاً - صوب الوحدة مهما يكن من أمر العقبات القائمة في طريقها ، ومهما يكن من قوة الساعين لصدّها أو الخيلولة دون تحقيقها . فإن تمت الوحدة ، يصبح طريق المجد والقوة مهذا أمام الشعب العربي .

فؤاد محمد شبل

- كما يقول توينبي - تفاوت توزيع احتياطيات النفط - وهو رصيد العالم العربي الاقتصادي الرئيسي . ويعتبر توينبي هذا التفاوت عقبة في تكوين اتحاد اقتصادي بين البلاد العربية . وإذا كان حب الذات من خصائص الطبيعة البشرية البارزة ، إلا أن مصلحة العالم العربي في مجموعه وفي المدى البعيد بالذات ، توجب تحقيق الوحدة ، لا باعتبارها مكسباً سياسياً عظيماً فحسب ، ولكن باعتبارها منفعة اقتصادية كبرى كذلك ، حتى لتلك الدول التي تحصل على قدر من عائدات النفط يفوق ماتحصل عليه غيرها .

ولإنشاء سوق عربية مشتركة نفس القيمة الثمينة التي تحققها الوحدة السياسية . إذ تهيئ للعالم العربي ازدهار صناعاته القائمة وأنشئه صناعات جديدة ، بفضل اتساع سوق الاستهلاك . وهذا يفيد الدول المنتجة للنفط مثلما يفيد الدول التي لا تنتجه . وإذا كانت للدول العربية المنتجة للنفط ميزة في الثراء على شقيقاتها التي لا تنتجه ، فإن تلك ميزة موقوتة ستنتقض خلال زمن ليس ببعيد ، وقتما تستخدم الطاقة النووية في الصناعة والمواصلات . وعندئذ ستبرز أهمية الزراعة مرة أخرى . والزراعة هي أساس الثروة في البلاد العربية التي لا تنتج النفط على نطاق واسع . وستستعيد مصر بالذات - في المستقبل - أهميتها الاقتصادية بفضل الزراعة الكثيفة والصناعة .

وبالتالي ، يقرر توينبي أنه اذا كان في وسع الدول العربية المنتجة للنفط مساعدة الدول العربية الاخرى التي لا تنتجه أو لا تنتجه بقدر يفيد بشمول مشروعات تنميتها الاقتصادية - مساندتها في الوقت الحاضر وفي الزمن القريب - فإن في وسع الدول العربية الاخرى التي تزدهر زراعتها وتتقدم صناعاتها ، مساعدة الدول العربية الصحراوية المنتجة للنفط في مستقبل قد يبدو بعيداً بعض الشيء في أعمار البشر ، لكنه قصير في أعمال الشعوب . سيما اذا علمنا أن الدول العربية الزراعية والصناعية تحظى بفائض في الابدى العاملة المدربة وفي الخبرة الفنية ، تفتقر اليه الدول العربية الاخرى . . .

وللعالم العربي رصيد اقتصادي ضخم يتمثل في موقعه الجغرافي الفذ . وهو ما يجعل منه مركز المواصلات العالمية . لكن انقسام العرب يقف عائقاً دون الاستفادة الكاملة بثمرات هذا المركز الممتاز ، فإن مطارات العالم العربي وموانئه ينافس بعضها بعضاً ، ولو نسقت عملياتها لأفاد العرب من موقع بلادهم فوائد ضخمة . . .

حول مقال مارتن لوثر كنج

نشرت المجلة رسالة للقارىء الأستاذ محمد عيسى «حول المقال الذى نشرته فى المجلة بعدد الثانى .. عن مارتن لوثر كنج وقضية الزواج فى أمريكا .. أودع أن يتسع صدر المجلة لرد سريع على هذه الرسالة ..

● يرى الأستاذ القارىء أن الحكم على «مارتن لوثر كنج» بأنه «لا يستطيع أن يكون قائد ثورة بسبب تكوينه الروحي» .. ولأنه لا يستطيع أن يتحمل عبء معركة خاصة وأن طبيعته نفسها وحيمة دعوته لا تؤمن بالعنف وإنما تؤمن إيماناً كاملاً بالمقاومة السلمية .. يرى الأستاذ القارىء أن هذا الحكم مبني ونظيره نظرة جزيية على أحد تعبيره فى رسالته .. وقد أشار القارىء إلى أحداث سنة ١٩٦٣ (أحداث الزحف السلمى الكبير) .. والمج أننى أخطأت هذه الأحداث عمداً لكنى أؤكد حكمى السابق على «مارتن لوثر كنج» .. ومن ثم وقعت فى «منزلق ذاتى» .. ١١٠٠ وسألت قائلاً : «لا أدري» .. هل سمع الكاتب بأحداث ربيع عام ١٩٦٣ وهى .. البداية الفعلية للثورة الزنجية التى قادها مارتن لوثر كنج .. هذا القسيس الثائر واحترت لها أركان أمريكا وحبس العالم من دور بطول رالم ؟

ومرة أخرى أؤكد للأستاذ القارىء أن مارتن لوثر كنج - لا يستطيع أن يكون قائد ثورة بسبب تكوينه الروحي .. ولأنه لا يستطيع أن يتحمل عبء معركة ... ١٠٠٠ ودينى على ذلك نفس أحداث سنة ١٩٦٣ التى نعى على أننى أخطأتها ف وقعت فى «منزلق ذاتى» .. ١٠٠٠ اقول هذا وما أبعد ما يكون عن التصرف .. وأبعد ما يكون عن أسس إدارة هذا القسيس الزنجي المسام .. وأصل القارىء : «ما عرق بين هذا السؤال وسؤال : أن أحداث سنة ١٩٥٥ بدأت بحريسة فجأة لأسباب أو أخرى ، لكنى لنذكر «بغف» لم يكن «مارتن لوثر كنج» .. ومن أجل هذا نطلي عن قيادة الأحداث فى سنة ١٩٥٥ ، ولكنه برز على المسرح سنة ١٩٦٣ .. وحتى فى سنة ١٩٦٣ لم يبرز «مارتن لوثر كنج» .. «فابداً ورعباً» .. للزحف .. أو «مكثفاً» .. به ، ولكنه برز «ملهماً» للجهاد الزنجية .. إلى جانب انتظم أحقيى لعملية الزحف وهو «رايدولف فيليب» (الذى يسمونه فى أمريكا بـ رجل الزحف the march man) .. «والى جيب» .. جيمس سمرز .. «وبرن لويس» .. «ويتنى مانج» .. «و دوى ويدكنز» .. «وكثير من قادة التنظيمات الزنجية ..

ثم اننى لا أدري ما الذى «ارتكبته» فى حق «مارتن لوثر كنج» حتى أثير لمخبة الأستاذ القارىء ؟ لقد قلت أنه لا يؤمن بالعنف .. والأستاذ القارىء نفسه لا يسي ذلك .. و«صحت أنه يؤمن إيماناً كاملاً بالمقاومة السلمية» .. والأسس القارىء نفسه يؤكد ذلك .. فإذا كان الأستاذ القارىء قد أعضبه اننى صحت أن مارتن لوثر كنج لا يستطيع أن يتحمل عبء معركة : «فاننى وأنتى من أن أحداث سنة ١٩٦٣ لا يمكن أن توصف بأنها «معركة» (حتى إذا سمعنا جدلاً بين مارتن لوثر كنج هو اسى نعم وقد علم الأحداث) ..

● يقول الأستاذ القارىء أن الانتفاضة سنة ١٩٥٥ انطلقت لأنها كانت تلقائية فتفر إلى التنظيم وأن «ثورة» سنة ١٩٦٣ بقيادة «لوثر كنج» برهنت على أن انتفاضة ١٩٥٥ لم يكن سوى حفنة لاشتماع حريق «الثورة» فى أمريكا كلها بعد ذلك بست سنوات .. أما أن انتفاضة سنة ١٩٥٥ قد استطعت لأنها كانت تلقائية وبصرف إلى التنظيم ، «عد أدري من أين .. وكيف بنى القارىء حكمه هذا .. ويستطيع القارىء أن يرجع إلى أكثر من كتب أشار إلى هذه «الانتفاضة» لكنى يقول أنها ما استطعت إلا لأنها كانت تنسدر «بالصف» .. ١٠٠ الأمر الذى جعل «مارتن لوثر كنج» ينطلي عنها قبل أن يحتلم ليهيها ..

أما أن أحداث سنة ١٩٦٣ تستحق كما يصلها القارىء به أن يقال عنها أنها «ثورة» فهى ثورة حقاً ، ولكن ثورة سلمية وديمة تتفق وطبيعة مارتن لوثر : القسيس المسام .. ولن أصر على هذا إلى ما إذا كانت قد أدت إلى شيء .. أو إلى مكسب «حقيقى حاسم» أم لم تفعل ..

أما اننى طرحت قضية أسلوب الثورة الزنجية «هل يكون أسلوب عنف أو لا عنف» فانا لم أطرحها قضية .. ولكننى أشرت إلى اتجاهين بين الجماهير الزنجية فى أمريكا .. وأنا ثم انتر كما يقول القارىء «نظرات لا محدودة» .. ولا أنا جمعت الأمر ببلو «لغزاً» يتحدى القارىء ويحمله يتساءل «أين يفك الكاتب» ؟! ما لم ارد هذا كله .. وليس فى مجال ما يمكن أن يشير إلى ذلك .. على العكس من ذلك ؟ لقد كنت صريحاً للمعابة «عرضت شيئاً عن أسلوب اللاعنف» .. وعرضت شيئاً عن أسلوب «مقابلة العنف بالعنف» وليس أسلوب «العنف» .. ١٠٠ وعرق كبير بين الأسلوبين .. ١٠٠ ولم ارد أن أقطع بحكم أو أدل برأى .. ولا أظن القارىء يجبرنى على أن أفعل ذلك !

ولكن .. (بينى وبين القارىء) - وهو أمر يبدو أنه نجح فى أن يستلزمى إلى الانفصاح عنه .. فانا لا أومن بشيء اسمه «الثورة السلمية» .. ولكننى أومن بالحق ينتزع انتزاعاً وأومن بالطمعة أن «صاغت» «لحدى» .. وددتها ألف طمعة ! ورغم كل ذلك .. فانا أكن من التقدير للقسيس المسام لوثر كنج ما لم أوازن عن الانفصاح عنه فى نفس المقال حين قلت .. أن مارتن لوثر كنج سيبقى دائماً رمزا له وزنه فى تاريخ الزواج بالأمريكا .. و«و» كل كسب يحصلون عليه هناك مهما اختلفت الآراء بشأنه .. ١٠٠ وفى رأيى أن مارتن لوثر كنج الذى قال : «أن الرجل المسالم لا يرفض فقط أن يطلق النار على خصمه .. ولكنه يرفض أيضاً أن يكن له الكراهية» .. رأى قد لا يعجبنى .. ولكننى أحترمه .. واحترم صاحبه .. «سعد زغلول»

وقتائع التاريخ وراءها فكرة

دكتور حسين فوزى النجار

من اثر على فكر المؤرخ فنجنى بذلك على الحقيقة
البلجاء من واقع التاريخ ، ولكن مادام التاريخ
- كل تاريخ - هو من عمل المؤرخ ، او كما
يقول « أوكيشوت » هو تجسيرة المؤرخ ، وما
يصنعه أحد سواء ، فكتابة التاريخ هي الطريقة
الوحيدة لانشائه ، فان علينا أن نسلّم بتلك
الذاتية ، وأن كانت لاتجنى على الواقعة قدر ماتجنى
على التفسير والفكرة ، فالواقعة لاتتغير ، ولكن
تفسيرها هو الذى يتغير ، وحتى نحتريز من مبن
التفسير فان علينا أن ندرس فكر المؤرخ على ضوء
العوامل التى تتنازعها ، والتى تقبّع فى ذهنه
فتسوقه الى تفسير بعينه ، فالواقعة مقدسة والراى
حر كما يقال ، ولكن القداسة وحسدها لاتجرد
المؤرخ من المين او الانحراف فقد ينزح الى الواقعة
التي تؤيد فكره ويهمل غيرها دون أن يتحيف على
قداسة الحقيقة المجردة ، ودراسة فكر المؤرخ
ونوازعها هي التى تهدينا وحدها الى الحقيقة من
تفكيره التاريخى او معالجته للتاريخ ، فاذا اغفلنا
التفسير الذى يسوقه المؤرخ لواقعة من الوقائع ،
او الفكرة التى يرتضيها من انتقاء الوقائع التاريخية
فان علينا الا نفعل امانة الانتقاء بمعنى أنه قد
انتقى من الوقائع جميعها تنفقه او متناقضة مع
ما يصور الماضى على حقيقته ، فاذا اختارها تفسيرها ،
لم يجن هذا التفسير بما فيه من ذاتية على موضوعية
الواقعة ، ولن يستطيع المؤرخ ذلك مالم يتجرد من
نوازع نفسه تماما ، ومعنى ذلك أنه يتجرد من وقر

أبعدنا المؤرخ عن الواقعة ، بقيت الواقعة حقيقة
صماء تكاد تنفصل تماما عن كل ما يربطها بالماضى
اذ تقف بنفسها تائهة بين شتى الوقائع القريبة
او البعيدة ، المشابهة أو المختلفة ، فالمؤرخ وحده
هو الذى يكتشف الفكرة التى تقبّع وراء الواقعة

والتي يمكن ان تحركها وتقيم منها حدثا تاريخيا
والتاريخ لايبنى بالوقائع فحسب بل يفوس الى
ما وراء الواقع من افكار حتى يجد التفسير المقنع

لها . فاذا قيل ان التاريخ من عمل المؤرخ وحده ،
فاننا لانتجاوز الحقيقة بكثير وان كنا نجور فى الواقع
على ماهية التاريخ ، فالتاريخ ليس الا استعادة
للوقائع كما حدثت فى الماضى ، ولكنه اذا اقتصر
على استعادة الوقائع دون تفسيرها او ربطها ببعضها
ببعض كان تدويننا جافا لاحداث بائدة ميتة ، لا

تحقق منفعة ولا تقدم تجربة انسانية مفيدة ،
والتاريخ الحق هو الذى يقوم بالتفسير ويقدم الفكرة
التي يسعى الانسان وراءها من دراسة التاريخ ،
وهذا هو عمل المؤرخ ، فعليه وحده أن يبعث الحياة

فى الرميم النحر من وقائع الماضى الميتة الجافة ، حتى
يعيد لها الحياة ويقترب بها من الحاضر الحى ، ولا
يتسنى للمؤرخ الوصول الى ذلك مالم يدرك الفكرة
التي تقبّع وراء الواقعة ، فالتاريخ اذن - على رأى
« كولنجوود » - هو بعث الفكرة التاريخية
واستعادتها فى ذهن المؤرخ « ففلسفة التاريخ لاتبنى
بالماضى فى ذاته ، او بفكر المؤرخ عنه فى ذاته ،
ولكنها تعنى بالشئيين معا فى علاقتهما المتبادلة ..
ولكننا اذا سلّمنا بذلك ، فانما نسلّم بما للذاتية



ليس لنا ان نعشق الماضي أو نعيش في أحلامه ،
بل علينا ان نتحرر من فكر افكاره البائسة ، وان
نجد فيها حلا لمشكلات عصرنا .

ولكن كيف يتأتى لنا ذلك ، عالم نغرق في
الخيال ، أو على الأقل اذا ضمنا سلامة الواقعة
التاريخية وتحريزنا ضد أى تفسير يودى بها ،
فإننا نفقد بين تفاسير شتى كل منها من وحى
مؤرخ بذاته ، وكأننا فى سبيل أن يصبح التاريخ
فى أيدينا شيئاً ذا معنى ، قد أصبح تأنها فى معانٍ
لانهاية لانقول أن واحدة منها أصوب من الأخرى .

فالتاريخ كما رآه القديس اغسطين كان تاريخاً
كنسياً وكان تفسيراً لنظرة الآباء المسيحيين الى
العالم ، والتاريخ كما رآه بلوتارك وكارليل كان
تفسيراً للبطولة فى كافة صور البطولة التى عشقها

أو استحوذت على ذهنهما ، وكتب فيشر تاريخ
أوروبا بروح تيوتونية ونظرة امبراطورية كانت
تسيطر على الفكر البريطانى فى زمنه . وكتب

الرافعى تاريخ مصر المعاصر بروح الحزب الوطنى
الذى يؤمن بمبادئه ، والخب الذى يحمله لزعيماته ،
وكتب العقاد تاريخ سعد زغلول يحده الولاء لتلك
الشخصية الباهرة التى عاصرها وأثرت فى وجدانه
السياسى ، وفسر كلاهما التاريخ على ضوء ما يؤمنان
به ، وكان ماكتباه تاريخاً معاصراً يتصل بتجارب
نعيا وتذكرها ، فلم يجهدا أنفسهما فى احياء
صور بعيدة آتلة .

فإذا حررنا المؤرخ من تأثير الماضي وسحره فأننا

بينته وافكار عصره وهو مالا يستطيعه ولا نطلب
اليه أن يلتزمه ، والا عدا دور المؤرخ الى دور المذنب
وأصبح كما يقول « ادوار دكار » أشبه « بجامع
طوايع البريد » ، فإذا أوتى من القدرة على التفسير
بما يتفق ونوازع نفسه وتأثير عصره ، وقع فى عدد
من المتناقضات لا يستقيم معها تفكيره التاريخى .

فإذا قلنا مع « بندتو كروتش »

« أن التاريخ - كل التاريخ - تاريخ معاصر بمعنى
أن نرى الماضي بعيون الحاضر وعلى هدى نواذعه ،
وأن كل مؤرخ ماهو الا فيلسوف رضى أو لم يرض
فأنما نقصر ماهية التاريخ على جلاء الحاضر وتوضيحه

ما يحمل المؤرخ على أن يربط نفسه بعصره ومحيطه
الذى يعيش فيه ، فليس من حقه أن ينتزع نفسه
منها أو حتى يحاول ذلك فكل ما يعنيه أن يصل
الى فهم محيطه وفهم نفسه ، وليس من حقه أن
يمدوها الى شيء آخر ، وبذلك تتحدد ماهية البحث
التاريخى ومقصده .

ولكن هل يعنى ذلك أن نجور على الماضى أو
نحاول تفسيره على هوانا ، أو على الأقل على ضوء
افكار العصر ومشاكله ؟

نعود مرة أخرى الى قداسة الواقعة ، فنقول أنها
مما لا يصح أن يجور عليها مؤرخ حتى يظل البناء
التاريخى سليماً قاصراً على الحقيقة وحدها ، ولكن
إذا كان لنا أن ننظر الى الواقعة فى صورة جديدة
تتفق مع افكار العصر ونواذعه ، فإن ذلك ما يعنى
به التفسير ولا يعدوه الى الحقيقة ، وتكون مهمة
المؤرخ أن يتخذ من الماضي مفتاحاً لفهم الحاضر . .

كل حقيقة تاريخية على انها عملية مستقلة بذاتها يمكن ادراكها ادراكا مستقلا فقسام المعرفة التاريخية الى جزئيات لا حصر لها كل منها مستقل في ذاتها حتى عن الباحث الذي يعرض لدراستها بقصد تحرير التاريخ من كل عنصر للذاتية يمكن ان يحمل المؤرخ على تفسيرها ، فليس للمؤرخ ان يصدر أحدا على الوقائع ولكن عليه ان يجعلها فحسب كما هي .

وما كان لهذه النظرة ان تجنى على التفكير التاريخي لولا الاغراق فيها ، فاندفع للمؤرخ واجب وليست فضيلة ، والذاتية هي شر ما يصيبه ، ولكن استقلال الواقعة التاريخية يجرى التفكير التاريخي من الشمول ويقصره على التجارب التاريخية الضئيلة أو على تجربته تنقسم الى عدد من التجارب الجزئية تنضال الى جانبها تجربته الانسانية الكبرى فيدبل الاطار الكبير للمعنى التاريخي ، ومهما قيل من ان المؤرخ لا يستطيع ان يتحرر من ذاته في تفسير الواقعة التاريخية والحكم عليها ، فان هناك قواعد عامة للاحكام الموضوعية والتفسير الموضوعي لتقى المؤرخ من شر الذاتية ، الا ان نتعلم منه ان يخضع بحته التاريخي لاثبات قضية بعينها ولو كانت قضية تاريخية فان نقول مع كروتش ان التاريخ كله تاريخ معاصر ، فنسوق البحث التاريخي الى اثبات ذلك ، وان كنا نعتقد ان كروتش لم يعرض للوقائع التاريخية من حيث ارتباطها بزمان معين ، ولكن من حيث تفكير المؤرخ الذي يربطها باحكام عصره ، فالمؤرخ مهما كان تفكيره ليس الا نتاج عصره .

فالذاتية ليست عائقا للمؤرخ من اصدار حكم موضوعي ولا يمكن ان تحول بينه وبين تفسير الوقائع عقليا ، او نقد ما أصدره المؤرخون من أحكام وتفسيرات في الماضي ، فالحكم على من يجود بنفسه راضيا في سبيل عقيدته الدينية ، كالحكم على من يجود بها في سبيل وطنه ونزعتة القومية . وقد يبدو بناء الاهرام عملا مذموما عند المصري الذي يعيش في القرن العشرين ، ولكن كيف كانت نظرة المصري القديم اليه ، ومدى تأثير تلك النظرة القديمة على وعينا الحديث أو على الاقل على فهمنا للتاريخ القديم ، ومن هذا القبيل تأليه الملوك في الشرق وعبادة الاباطرة في روما ، واستباحة الرق وقداسة الحق الالهى للملوك في العصور الوسطى . بل كيف ننظر الى تقديس الهنود للبقر حتى عصرنا هذا ما لم نلم بجوهر العقيدة الهندية مما يحملنا مرغمين على التعرض للوقائع التاريخية وتفسيرها حتى نضفي عليها تلك الحمىوية التي نقر بها من الحاضر ، وتجعل التاريخ مادة حية في كل جيل وفي كل عصر .

ثم ان الحقيقة التاريخية ليست مما يدركه الحس ادراكا مباشرا ، وانما نصل اليها عن طريق

الاستقراء الذي يقوم على التفسير التاريخي تفسيريا يقوم في الحقيقة على اساس معقدة من الفسواف والفروض التي تكشف المعرفة التاريخية عن ماضيها وقيمتها مما اعمله المذهب الوضعي .

وبفكر مانري من ثغرات الموضوعية فان المثالية التي يعنى باوردر وحدها لا يحو هي الاخرى من تلك المستطحات التي لا تسلم من النقد ، ولاسي التفكير التاريخي حده من الدقة ونجوى الحيفه المطلقة ، فانور ان التاريخ تاريخ فكر نالقول بانه وقائع تقف وحدها في حدود المعرفة المدركة عن طريق الحس ، فما من واقعه الا وتبع وراءها فكره ما ، هي التي ندعوها بالفكرة التاريخية ، وهي أشبه بالواقعة التاريخية في ماهيتها من حيث تأثيرها المتبادل كل منهما في الاخرى ، ومن حيث انها معا مما يجب ان يعنى به المؤرخ حتى ياتي تاريخه متكاملا منسجما مع الواقع الذي جرى فاعصره هي التي تدفع الى العمل وتثمر الواقعة كما قلنا ، ودي يسي ادراك الواقعة او فهم ماهيتها ما لم نع العصر الذي وقعت وراءها ، فالواقعة عمل ارادي ولا يمكن ان تكون عملا لا اراديا ، ومادامت الواقعة التاريخية معيدة بالارادة فلا بد وان تكون نتاج تفكير معين ، وان تكون الفكرة التي امت بذهن صاحبها هي التي حملته على هذا العمل الذي يمكن ان يكون واقعة تاريخية اذا توافرت لها الشروط التي تدفع التاريخ اليها .

ولا يعني كمورخين او حتى كفلاسفة للتاريخ تلك المذاهب الفلسفية التي ذهب اليها الفلاسفة وخاضوا فيها على اختلاف مذاهبهم وتفكيرهم قدر ما يعنينا المفهوم التقليدي البسيط للتاريخ وهو انه صورة - يجب ان تكون صادقة - للماضي وان هذه الصورة تتكون من وقائع مهما بدا من استقلالها ، فانها دون شك متصلة ، ان لم يؤد بعضها الى الآخر الذي يعاصره أو يعقبه ، فهي على الاقل جزء من الكل التاريخي الذي يجب ان يقوم عليه فهمنا للتاريخ ، وان كل واقعة من هذه الوقائع الجزئية في حدود الزمان والمكان اللذين ترتبط

بهما ، تتبع وراءها فكرة ، فاذا كانت هذه الجزئيات كما نرى تنهي الى الكل التاريخي فلا بد وان يكون وراء الكل فكرة كلية اسمى مما يدركه الانسان في حدود الزمان والمكان التاريخيين ، أي انها فكرة تتصل بالزمان والمكان في لا نهايتيها المطلقة ، هي العكرة من وجود هذا الكون الذي لم يتسأل لعقل ان يدرك حدوده من الزمان والمكان بعد . . وهي ما تعنى به الفلسفة ، ولا يعنى بها التاريخ فالكل التاريخي كل يرتبط بحدود معينة من الزمان والمكان ، وفي هذا الكل تتراكم الجزئيات التاريخية ليكون منها تاريخ الانسانية في ماضيها الحافل القاصر على نشاط الانسان وحده .

والعقل هو مصدر النشاط الانساني دون شك فبغير العقل يتجرد الانسان من ميزته الكبرى على

الحيوان والجماد ، فهو الفئ يهديه وهو الذي يقوده وهو الذي يحمله على التكيف مع عالمه المادى أو عالمه الطبيعى وهو الذى يسلحه بالقدرة على التحدى والاستجابة لا ليحقق وجوده فحسب ولكن ليضمن الامن فى حياته .

والتفكير هو التعبير الطبيعى للعقل ويمتد هذا التعبير ليشمل الكون المادى كله وما وراء هذا الكون المادى من قوانين تحكمه ، والواقعة التاريخية ماهى الا صورة من صور التعبير العقلى ، أو بمعنى آخر العمل الذى كان تعبيرا عن تفكير الانسان . فالتاريخ فى أبسط جزئياته واقعة حدثت فى الماضى ، وهذه الواقعة ماهى الا نتاج التفكير الانسانى ، بمعنى أن هذا العمل التاريخى قد فكر فيه صاحبه قبل أن يقوم به ، اذ لا يمكن لعمل ، وخاصة اذا كان عملا تاريخيا أن يتم عشوائيا لا يحكمه تفكير ينظمه أو تحكمه ارادة تكيسفه ، وهذا التفكير هو الذى يتبلور فيما ندعوه بالفكرة التاريخية ، فالفكرة - أية فكرة سواء كانت تاريخية أو غير تاريخية - هى نبت العقل والضمير أما العمل فهو نبت التفكير والارادة ، فحين تخطر الفكرة للعقل الذكى ينتظمها التفكير فيقلبها على كل وجوهها لينتهى بها الى النكوص أو التصميم ، فإذا كانت الاولى لم تعد تفكير صاحبها وبقيت مجهولة للتاريخ حتى وإن كان صاحبها من الشخصيات التاريخية - وإن كان لايعنينا فى هذا البحث الا ماله صلة بالتاريخ أو مايتناوله التاريخ من الناس والوقائع والافكار ، فما كل انسان وما كل واقعة أو فكرة ، مما يدخل فى اطار التاريخ - فإذا تجاوزت تفكير صاحبها الى التصميم والعمل غدت فكرة تاريخية هى التى نقول عنها انها تقبى وراء الواقعة أو العمل التاريخى ، والمثور على تلك الفكرة هو الذى يعطينا تفسيراً واضحاً للتاريخ .

ودراسة التاريخ دون العشور على الفكرة
الاساسية للواقعة ، دراسة عارية جوفاء جامدة خالية من الاحساس والتفكير والارادة التى تميز العمل الانسانى مما حمل فلاسفة التاريخ على نعت التاريخ بأنه تاريخ فكر وهو ما انتهى اليه رأى كولنجوود فى التاريخ .

ويصل كولنجوود الى رايه هذا فى سهولة ويسر دون أن يفوص فى مزالق الفلسفة التى تجرد التاريخ من ماهيته الحقيقية أو تضفى عليه معانى أخرى يضل فيها المؤرخ الذى تعنيه الواقعة قبل أى شئ آخر فلا يرى فى التاريخ الا سلسلة وقائع ترد الى الماضى عليه أن يفسرها ويحكم الربط بينها حتى يبعث الى الوجود أو بمعنى أدق يبعث الحياة فى روح العصر الذى يؤرخ له .

وخلاصة مايراه كولنجوود أن فلسفة التاريخ

« لا تعنى بالماضى فى ذاته ولا يفكر المؤرخ عنه فى ذاته ، بل بالشئيين معا فى صلتهم المتبادلة .. » فالتاريخ هو البحث الذى يقوم به المؤرخ ، وهذا البحث يتناول سلسلة وقائع الماضى ، وليس هذا الماضى ميتا ، بل هو حى مازال يحيا بصورة ما فى الحاضر ، ولكن ، الوقائع لا تعنى شيئا للمؤرخ مالم يصل الى الفكر القابع وراءها ومن ثم كان التاريخ ، « تاريخ فكر » وعلى المؤرخ أن يتمثل فى عقله الفكر التاريخى الذى يقوم بدراسته ، ويعتمد فى هذا على البيئة والمران دون التجربة ، فان إعادة بناء الماضى ليست فى ذاتها عملية تجريبية تقوم على مجرد استعادة الوقائع وانما هى عملية تتحكم فى انتقاء الوقائع وتفسيرها ، وهو ما يضيف عليها صفتها التاريخية .

ولكن كيف يتسنى لنا الوصول الى الفكرة التى تقبع وراء الواقعة ! فالوصول الى الواقعة سهل ميسور مادامنا نملك المصادر التى تتناولها أو تدلنا عليها من المدونات والوثائق والآثار وكتابات المعاصرين وتاريخ من سبق من المؤرخين ، ولكن هذه المصادر تقصر دون تبيان مادار فى عقل صاحب الواقعة أو فاعلها الاصل ، بل انها لتقصر أحيانا عن الوصول الى حقيقة تفكير الجماهير وحوافزها الحقيقية ، ففى الحافز - كما قلت فى كتابى « التاريخ والسير » - تتحدد ارادة الانسان ، حيث يستبين امتداد حوافزه ، فتتحدد ارادته ويتحدد سلوكه وفقا لهذا الامتداد ، بل وكثيرا ما تتحدد معالم شخصيته ويصدق ذلك على الفرد من الناس كما يصدق على الجماعة منهم . فإذا كان الوصول الى حقيقة الواقعة ميسورا فان تحديد الفكر الذى يكون الحافز ويدفع للعمل عسير شاق ، وإن رآها كولنجوود سهلة يسيرة ، « فان وقائع التاريخ - كما يقول - ليست ظواهر فحسب ، وليست مشاهد خالصة للتأمل ، ولكنها وقائع ينفذ المؤرخ الى أعماقها ، ليلم بالفكرة فى داخلها . »

والتاريخ بهذا المعنى صورة عقلية ، وهى الصورة التى يراه عليها الفيلسوف الالماني وفلهلم دلتاي . حيث نسيبه الى مجموعة الدراسات العقلية كالقانون والاقتصاد والنقد الادبى والاجتماعى ، مما يستطيع الدارس أن ينفذ فيها الى داخلها ويحيا خلالها بكل ما فيها من مشاعر واحاسيس وعواطف وافكار وبراهين .. الا أن كولنجوود لا يرى الفكرة التاريخية بهذا الشمول الذى رآه « دلتاي » ، وانما يقصرها على المعنى الضيق من الافكار التى يمكن بعثها أما الاحاسيس والمشاعر والعواطف .. الخ .. فليست مما يمكن بعثه ثانية ، وإن كان من رأى « دلتاي » أننا اذا كنا لا نستطيع أن نصل حقيقة الى التجربة الاصلية ، فإن فى أنفسنا تجربة مماثلة

لها ، فإذا عرفت مثلا أن انسانا يتألم فأننى
استطيع أن أشعر بالألم شعورا مباشرا فأعرف
ما كانت عليه حالة مثل هذا الانسان ..

ولكن « دلتاى » لم يدرك أن التجربة لا يمكن
أن تتكرر مرة ثانية بنفس الأسلوب والشكل
الذين كانت عليهما فى المرة الأولى وأن تكررت
الظواهر التى تنم عنها .

ويتجنب « كولنجوود » هذا المزلق فانكر القدرة
على استعادة الاحاسيس والمشاعر أو ماسماه
الاساس الشعورى للانداز .. بعكس أفعال الفكر
التي يمكن بعثها وحياتها وفيها تتمثل قدرتها
على المعرفة .. والسبيل الى ذلك أن يبدأ المؤرخ
بالقيمة البسيطة ، فانتصور الرئيسى للتاريخ هو
تصور الفعل ، فإذا عرف مثلا أن شخصا معيناً
(أو بمعنى أدق ، بدنا) يدعى يوليوس قيصر عبر
بقواته فى يوم معين من سنة ٤٦ ق م نهر
الروبيكون ، فإن عليه ألا يمنع بذلك ، بل عليه
أن يواصل البحث ليعرف مجال بخاطر قيصر
وفكره ، أو على حد تعبيره عليه أن يتوصل من
« خارج » الواقعة الى « داخلها » وفى هذا لا يختشف
الواقعة فحسب بل الفكر المعبر عنها ، فحينذاك
يفهم الواقعة بصورتها ومسبباتها ..

ومعنى ذلك أننا نتمثل العلة التى دارت فى
خاطر الشخصية التاريخية التى قامت بالواقعة
عن طريق التصور أو التخيل ..

وينافس وولش ماثار من اعتراضات على نظرية
كولنجوود وإن كان لا ينكرها .. منها انه أهمل
الإشارة الى المحيط الطبيعى الذى يؤثر فى الفكرة
كما تؤثر فيها القوى الانسانية وهو ما تأخذه
أيضا على كولنجوود إذ أن التاريخ من عمل الانسان
ومحيطه معا ولا يمكن أن يكون من عمل الانسان
وحده دون تأثير بزمانه ومكانه ، وإن كان وولش
لا يفترض أن كولنجوود قد اغفل ذلك .

ومنها أيضا اغفاله حقيقة أن الوقائع قد تتم دون
قصد وإن كنا نرى أن الواقعة التاريخية لا يمكن
أن تكون عشوائية ولا بد أن تسبقها فكرة وحافز ،
ويرى وولش أن أى عمل وإن كان اندفاعيا تسبقه
فكرة ما ..

كما يرى أن النظرية تصدق على كل أنواع
التاريخ كالسير والتاريخ السياسى والحربى كما
تصدق على التاريخ الاقتصادى مما ينكره الناقدون
لها ..

ولكنه يأخذ على كولنجوود ما يراه من فهم
أفكار الشخصيات الماضية اعتمادا على الحدس
الباطنى وحده بل علينا أن نكتشف ما فكروا فيه
حقيقة . ولماذا فكروا فيه ، وذلك بتفسير مالدينا
من أدلة ، بالرجوع الى الحقائق العامة ، فإذا لم
يكن المؤرخ فى حاجة الى الحدس الباطنى فإنه فى
حاجة الى الخيال القادر والتجربة الواعية ..
ولا يصح لنا أن نغفل دور المؤرخ فى دراستنا

للفكرة والواقعة فى التاريخ .. فإن المؤرخ - وإن
كننا لا نسلم مع أو كيشوت هو الذى يصبح
التاريخ - فإننا على الأقل لا نختلف معه كثيرا فى
« أن كتابة التاريخ هى الطريقة الوحيدة لانشائه »
.. والمؤرخ هو الذى يكتب التاريخ دون غيره ،
فإن علينا أن نتبين الأثر الحقيقى لانعكاس الوقائع
على عقل المؤرخ والأثر الوجدانى الذى يحمله المؤرخ
لوقائعه وأبطاله ، وما يمكن أن يكون من تشابه بين
المؤرخ وأبطاله ووقائعه على الأقل من حيث المسرح
التاريخى والمحيط الانسانى ، فمن البديهي ألا أكتب
عن بوذا بمثل القوة والوعى اللذين أكتب بهما عن
محمد والمسيح ، ومن البديهي ألا أكتب تاريخ
البوشمن أو الزولو أو حتى الآباء الأمريكيين كما
أكتب عن مصر والبلاد العربية ، وقد أكتب عن
البوشمن والزولو والآباء الأمريكيين بمثل القوة
والوعى اللذين أكتب بهما عن تاريخ العرب إذا
أتيج لى أن أعيش على مسرح حياتهم أو تنشأ بيني
وبينهم صلات كالصلة التى تنشأ بين الغريب والبلد
الذى أتم دراسته فيه كأمريكا مثلا .

وينصب ذلك على الحاضر كما ينصب على الماضى ،
فما من شك أننا نعتمد فى مصادرنا التاريخية الى
حد كبير على ما رواه مؤرخون سابقون ، ولكن هل
نستطيع أن نعتبر تاريخ مصر « لهرودوت » خاليا
من الخطأ الذى يقع فيه الغريب مع ما فى منهج
هرودوت التاريخى من نظرة علمية واعية ، وتحرر
من الذاتية ، وهل يستطيع مؤرخ عاصر حرب
« الثلاثين عاما » أن ينظر اليها نظرة « بوركار »
حين وصفها بأنها « لعقيدة فاضحة بروتستانتية
كانت أم كاثوليكية » ، أن تعلل من فكرتها عن الخلاص
على فكرة التماسك القومى .. فقد كان من العسير
على بوركار الذى نشأ فى القرن التاسع عشر حيث
سادت النزعة القومية كل ماعداها ، أن يدرك
كيف يضحي الفرد بحياته فى سبيل عقيدته
الدينية ولا يضحي بها فى سبيل وطنه ..

ولا يعنى هذا أن تنهم المؤرخين بالذاتية ، ولكن
علينا ألا نغفل تأثير العصر وأثر المحيط فى نظرتهم
للتاريخ فإذا قلنا أن التاريخ ما هو إلا تاريخ
معاصر ، فإن ذلك لا يعنى أكثر من نظرنا للتاريخ
بما يتفق وروح العصر الذى نعيشه وتفسيرنا له
على حدى أفكارنا ومعتقداتنا وحضارتنا القائمة .
فعل المؤرخ أن يعى وقائعه وأن يكون على قدر
بالخ من الخيال يمكنه من الوصول الى أفكار من
يتعامل معهم من الشخصيات التاريخية ومن المؤرخين
السابقين على حد سواء .. على أن يضع قداسة
الواقعة فوق كل تقديس آخر ..

فإذا كان للواقعة ثبتها من المصادر فإن للفكرة
دالتها من التفسير التاريخى الذى يقيمها على
النهج السوى ويمضى بها قدما الى بعث الحياة فى
الرميم النخر من وقائع الماضى البائدة ..

« حسين فوزى النجار »



بين الاجباط والانتاج

دكتورة منيرة حامي

● الاستمرار في السعي نحو
الهدف رغم الاجباط من شأنه ان يبقى
الشخص في الموقف ، ويجعل من
الممكن انشاؤ استجابات ذات مستوى
فكرى رفيع .

● الاجباطات الشديدة تؤدى الى
خفض مستوى العمل ، بينما بعض
الاجباطات الخفيفة يكون ضروريا ،
وحافزا لرفع مستوى التفكير والانتاج

لقد انقسم المفكرون ازاء هذا الموضوع الى فريقين:
الفريق الاول يرى أن الاحباط من شأنه أن يرفع
مستوى العمل والتفكير . وكلنا نعرف تأكيد
«جون ديوى» على ضرورة وجود مشكلة لكي يثار
النشاط الفكرى الخلاق . وما المشكلة الا عقبة
تعرض طريق الشخص فى سعيه نحو بلوغ هدف
من الاهداف ، أى ما المشكلة الا احباط يصيب
الشخص فيدفعه - فى نظر ديوى - الى تجنبه كل
قواه العقلية للتغلب عليه ، وقد يكون فى تغلبه
هذا خلق وابداع .

من هذا الفريق كان بعض الباحثين فى
سيكولوجية التكيف ، فهم يرون أن التوتر الذى
ينشأ عن الاحباط يؤدى الى ظهور أنواع جديدة من
التكيف تكون فى بعض الاحيان ذات مستوى فكرى
رفيع . أى أنهم يرون أن الشخص اذا احبط وأصابه
توتر ، واستمر هذا التوتر لفترة من الزمن ، حاول
أن يتغلب على الموقف ويتكيف له بطرق متنوعة ،
كثيرا ما تكون ذكية مبتكرة .

ومن هذا الفريق كذلك من يؤيدون هذا الرأى
على مستوى الجماعة ، «فتوينبى» يقول أن استمرار
وجود التعدى الذى يتمثل فى صورة اعاقلة اشباع
الحاجات الضرورية للحياة ، هذا التعدى المستمر
ينشأ عنه العمل الخلاق المؤدى الى ظهور حضارة
جديدة .

أما الفريق الثانى ، فيرى أن الاحباط يؤدى الى
هبوط مستوى الانتاج . ومن هؤلاء أصحاب نظرية
التحليل النفسى وبعض الباحثين فى سيكولوجية
التكيف . . . فعمل أولئك ينصب على علاج الحالات
التي يؤدى بها الاحباط الى مستويات ضعيفة من
العمل والتفكير .

هناك إذن اختلاف على تحديد نوع الأثر الذى
يتركه الاحباط فى مستوى الانتاج والتفكير ، وإن
هذا الاختلاف يبدو واضحا مجردا فى كتب علم
النفس العام . فنحن نجد فى باب التفكير من هذه
الكتب أن الاحباط شئ ضرورى لتنظيم التفكير
وتنظيم السلوك ، ونجد فى باب الانفعالات ، فى
هذه الكتب نفسها أن الاحباط من أسباب تفكك
التفكير وتخطيط السلوك .

وقد يرى البعض أن هذا الاختلاف يرجع الى
الاختلاف فى درجة الاحباط التى يعنىها كل فريق ،
فالاحباطات الشديدة تؤدى الى خفض مستوى
العمل ، بينما بعض الاحباطات الخفيفة يكون
ضروريا وحافزا لرفع مستوى التفكير والانتاج .

هذا التعارض فى تحديد أثر الاحباط على مستوى
الانتاج ، سواء جاء من علماء النفس أو من غيرهم ،
يدعونا الى استعراض بعض البحوث التجريبية ،

نعنى بالاحباط منع الشخص عن التقدم نحو
هدف يسمى الى بلوغه . ونريد أن نبحث أثر هذا
الاحباط على مستوى الانتاج . فهل اذا أصاب
الواحد منا احباط فى عمل يقوم به ، ترتب على
هذا الاحباط ارتفاع مستوى هذا العمل أو ما يليه
من أعمال ، أى هل من شأن هذا الاحباط أن يجعل
الشخص يفكر على مستوى أعلى حتى يتغلب على
العقبة التى سببت له هذا الاحباط ، فيرتفع بذلك
مستوى عمله الى الخلق والابتكار ؟ أم هل من شأن
هذا الاحباط أن يشبط همه الشخص وينخفض
بمستوى عمله ؟

وبعض الدراسات التحليلية التي أجريت في هذا الموضوع مستعنيين في ذلك ببعض ما توصل اليه في هذا الصدد كل من ارفن تشيلد في جامعة ميل، وايمان ووترهوس في جامعة ملبورن .

نستطيع أن نقسم البحوث التي أجريت على ظاهرة الاحباط ، الى قسمين ينصب كل قسم منهما على دراسة ناحية من النواحي التي تؤثر فيها هذه الظاهرة على نشاط الفرد وانتاجه . هذان القسمان هما :

القسم الاول : ونعرض فيه البحوث التي أجريت لمعرفة أثر الاحباط في عمل ما ، على مستوى الانتاج في عمل آخر .

القسم الثاني : ونعرض فيه البحوث التي أجريت لمعرفة أثر الاحباط في عمل ما ، على مستوى الاساج في نفس هذا العمل .

أثر الاحباط في عمل ما

على مستوى الانتاج في عمل آخر

اهم من قام ببحوث في هذه الناحية هم « بورك » و « ديمو » و « ليفين » في جامعة ايوا . وكانت العينة التي أجروا عليها التجارب من الاطفال الصغار . وكان العمل أو النشاط الذي احبط هو لعبهم بلعب جذابة . أما النشاط الذي اختبر مستواه فكان لعبهم بلعب أخرى أقل جاذبية . وكان الحكم على مستوى النشاط يتم بقياس مدى انشائية اللعب . فكان الاطفال يعطون اللعب الجذابة ، وتقاس انشائية لعبهم بها ، ثم تؤخذ منهم هذه اللعب ويعطون لعباً أخرى أقل جاذبية ، وتقاس انشائية لعبهم في هذه الحالة الثانية ، وبعد احباط لعبهم باللعب الجذابة .

وقد توصل هؤلاء الباحثون الى النتائج التالية: أن احباط نشاط ما يؤدي الى هبوط مستوى الانتاج في نشاط ثان وذلك بمقدار ما يؤدي هذا الاحباط الى استجابات تدخل في استجابات النشاط الثاني . فمثلاً بمقدار ما يؤدي اخذ اللعب الجذابة من الاطفال ، الى انصراف الاطفال عن نشاط اللعب كلية ، أو الى البحث عن اللعب الجذابة التي أخذت منهم بمقدار ما يهبط مستوى لعبهم باللعب الأقل جاذبية من حيث مدى انشائيتها .

وكانت هذه النتيجة الثانية ، عكس النتيجة الاولى ، أي ارتفاع في مستوى الانتاج في النشاط الثاني بعد الاحباط في النشاط الاول . ويرجع هذا الارتفاع الى أن الاحباط في النشاط الاول كان من شأنه أن يقوى الدافع الى النشاط الثاني . وهذه التقوية تحدث في ثلاث حالات ، كما قرر هؤلاء الباحثون

الحالة الاولى : عندما يكون النشاط الثاني متبعاً من الدافع الاول الذي كان دافعا أولاً للشعباب المحيط . ويكون النشاط الثاني في هذه الحالة قد انبعث ليلعب دور البديل الذي يعوض عن النشاط الاول الذي احبط .

الحالة الثانية : عندما ينشأ عن الاحباط دافع للهرب من كل ما يذكر بالنشاط المحيط ، ويكون الانشغال بالنشاط الثاني هو وسيلة الهرب المقصودة .

الحالة الثالثة : عندما يكون الشخص لم يتعرض من قبل للآثار والتشويق بالنسبة للنشاط الثاني ، فحينئذ يكون أثر النشاط الثاني أثراً ايجابياً حافزاً ، يرفع مستوى الانتاج .

على أنه يجب الايفوتنا هنا ، أن نحفظ ونقول ، أن احباط النشاط الاول ، اذا قورن بالاستمرار في هذا النشاط ، نجد أنه يرفع مستوى النشاط الثاني . ويكون هذا واضحاً حين يكون نوعا النشاط بدلين . ويكون الاول هو النوع المختار لانه في هذه الحالة ، لو استمر الشخص في هذا النشاط المختار دون احباط ، تدخلت استجاباته تدخلاً صريحاً في سبيل تأدية النشاط الثاني . بينما لو احبط النشاط الاول ، قضى هذا الاحباط

على الاستجابات العملية الصريحة ، ولم يبق غير الاستجابات الضمنية الداخلية ، أي الميول أو الافكار التي تدفع الشخص للارتداد الى النشاط الاول . والتأثير الناتج عن تدخل الاستجابات الداخلية يكون بوجه عام - كما ثبت تجريبياً - اضعف من التأثير الناتج عن تدخل الاستجابات الصريحة في حالة استمرار النشاط .

في تجربة لعب الاطفال مثلاً ، وجد أن انشائية اللعب كانت في فترة الاحباط أقل من انشائية اللعب في فترة اللعب الحر باللعب الجذابة . لكنها مع ذلك بقيت على جانب من الانشائية ونقول هنا ، بناء على تحفظنا ، أن انشائية اللعب باللعب الأقل جاذبية ، ما كانت لتبقى كلية لو لم يحدث الاحباط . لأننا اذا فرضنا أنه بدلاً من احباط

الاطفال ، سمح لهم بالاستمرار في اللعب باللعب الجذابة ، ووضعنا اللعب غير الجذابة في مكان آخر من الحجرة . فإن مستوى لعبهم باللعب غير الجذابة كان يهبط الى درجة أقل ، ويكاد يقتصر على لفترات ووقفة عاجلة ، ثم ارتداد الى اللعب الأكثر جاذبية

تستطيع أن تقول الآن ، أن احباط عمل مختار ، قد يتدخل في سبيل قضاء عمل آخر ، بدرجة من التدخل ، تكون متوسطة بين التدخل التام في حالة غياب الاحباط ، وبين التدخل الجزئي في حالة غياب النشاط المختار .

النتائج عن عدم تدعيم الاستجابة الاولى بالمدح ، ومن جهة أخرى الى أن الشخص في هذا الموقف لم تكن عنده استجابات بديلة تحل محل الاستجابة الاولى التي انطفت ، وتؤدي الى نفس المستوى الانتاجي الذي كانت ستؤدي اليه الاستجابة الاولى لولا انطفائها .

العامل الثاني : تغيرات الموقف

في كلامنا عن العامل الاول ، كنا نتكلم على أساس أن الشخص يستجيب لنفس الموقف الذي كان يستجيب له قبل الاحباط . أما في كلامنا عن العامل الثاني فنؤثر في الموقف الاحباطي فننتكلم عما يحدث اذا غير الاحباط ظروف الموقف وجعله مختلفا تماما . وغالبا ما يكون هذا التغير بصورة من صورتين .

في الصورة الاولى : يختفي عنصر من عناصر الموقف التي كان يستجيب لها الشخص . ويكون من شأن هذا الاختفاء أن يجعل الاستجابة الموصلة للهدف مستحيلة . ومثل هذه الصورة ما حدث في تجربة لعب الاطفال . فالاستجابة الانشائية في اللعب أصبحت مستحيلة بعد ابعاد اللعب الجذابة عن متناول الاطفال . وكثير من مواقف الحياة العادية تتمثل فيها هذه الصورة . مثلا : الرجل الذي تزوج فتاة يحبها من شخص آخر . وفي كل هذه المواقف يصبح العمل الانشائي الموصّل الى الهدف مستحيلا بسبب تغير المواقف باختفاء عنصر هام من عناصره .

أما الصورة الثانية لتغير الموقف فتكون بنشأة فرص جديدة في الموقف ، يكون من شأنها إثارة أعمال جديدة ذات مستوى فكري أعلى من المستويات الاولى في الموقف قبل تغييره ، أي قبل الاحباط الذي تسبب عنه هذا التغير . فانزاع الذي كان يحفر حفرة بفأسه ، لكي يزرع شجرة ، لم يكن أمامه لتحقيق هدفه الا الحفر . وبالرغم من أن الحفر أقوى أنواع الاستجابات لتحقيق هذا الهدف ، إلا أنه عمل لا يتطلب مستوى فكريا رفيعا . فإذا تحطمت الفأس ، وأحبط الشخص . أصبح من الممكن أن ينشأ نوع من الاستجابات أكثر تعقيدا وأعلى مستوى من الناحية الفكرية . هذه الاستجابات مثل : محاولة تصميم يد أخرى للفأس . أو اظهار مهارة اجتماعية بالالتجاء الى جار واستعادة فأس منه .

العامل الثالث : نوع الاستجابة الممكنة

في كلامنا عن العاملين السابقين ، كنا نتكلم عن الاحباط حين يؤدي الى حذف استجابة من الاستجابات ، سواء كان هذا الحذف قد جاء نتيجة الانطفاء ، أو جاء نتيجة اختفاء إحدى الوسائل

وبناء على ذلك نقول : انه اذا انخفض مستوى الانتاج في عمل من الاعمال ، واتضح ان هذا الانخفاض له صلة بعمل آخر ، فإن احباط هذا العمل الاخر قد يكون سببا من أسباب هذا الانخفاض ، لكن من جهة أخرى ، قد يكون الاستمرار بنجاح في هذا العمل الاخر سببا لثرائع أهمية . فإن النصاب الذي يريد أن يشاهد مباراة في الكرة ، ويمتنع مانع من مشاهدتها ، قد لا يستطيع استذكار دروسه استذكارا جيدا ، لكنه من جهة أخرى لن يستطيع استذكار دروسه استذكارا أحسن اذا هو شاهد المباراة .

أثر الاحباط في عمل ما

على مستوى الانتاج في نفس العمل

لدراسة هذا الموضوع نحلل الموقف الاحباطي الى عوامله ، تلك العوامل التي تعدد تأثير الاحباط على مستوى العمل . هذا وان كان تحليل هذه العوامل من الصعوبة بمكان ، نظرا لتداخلها فيما بينها تداخلا وثيقا . وفيما يلي نذكر العوامل المؤثرة على مستوى العمل في الموقف الاحباطي ، ونعرض لبعض التجارب التي أجريت لمعرفة أثرها .

العامل الاول : انطفاء الاستجابة الاولى للموقف
يكون الشخص في أي موقف من المواقف مستعدا للاستجابة لهذا الموقف بسلسلة من الاستجابات ، تؤدي كلها الى الهدف الذي يسمى اليه . هذه السلسلة تختلف حلقاتها في قوة استعداد كل منها للثارة . أي تختلف في سرعة وسهولة استجابة الشخص بها اذا واجه موقفا معيناً . أقوى هذه الحلقات اذن ، هي التي تثار أولا اذا واجه الشخص موقفا ما . فإذا أحبطت هذه الحلقة الاولى ، ضعف استعدادها للثارة ، هذا الضعف يطلق عليه اسم « الانطفاء » . ويتكرر الاحباط والانطفاء تصبح هذه الحلقة في سلسلة الاستجابات أضعف من غيرها من الحلقات ، وتبدأ الحلقات الأخرى تقوى ، وفي هذه الحالة ، يتوقف أثر الاحباط في العمل ، على القوة النسبية للاستجابة الاولى التي انطفت ، كما يتوقف على القوة النسبية للاستجابات التي تتلوها في السلسلة .

وقد أجريت تجارب كثيرة لتحديد أثر انطفاء الاستجابة الاولى على مستوى العمل . من هذه التجارب ما كان العمل فيه تفتيط أوراق ، ومنها ما كان العمل استرجاع كلمات بعد مشاهدتها من آلة عارضة . وفي هذه التجارب كان المجرب يتمتع عن التشجيع والمدح ، ويتهم الشخص بأنه فاشل وأن عمله أسوأ عمل في المجموعة . وظهر بوضوح في هذه التجارب انخفاض كبير في مستوى العمل . وكان هذا الانخفاض واجعا من جهة الى الانطفاء

العامل الرابع : عادات الاستجابة للاحباط

تكلمنا حتى الآن عن الشخص المستجيب للموقف الذي نشأ فيه الاحباط، وليس كمستجيب للاحباط ذاته . فقد تكون عند الشخص عادات معينة في الاستجابة للاحباطات . ونعرض فيما يلي أنواعا من الاستجابات لها أهمية خاصة في التأثير على مستوى الانتاج .

الاستمرار في مقابل التراجع :

ان الاستمرار في السعي نحو الهدف رغم الاحباط من شأنه أن يبقى الشخص في الموقف، ويجعل من الممكن انبثاق استجابات ذات مستوى فكري رفيع . والشخص يتعلم المثابرة ويتعودها . وقد أجريت تجربة لمعرفة أثر الاستمرار في العمل بعد الاحباط . وكانت العينة مكونة من فريقين : فريق أحبط واستمر في العمل وكوفيء على هذا الاستمرار وفريق لم يلق في عمله الا النجاس حتى وقت الاحباط . وبعد الاحباط لم يستطع الاستمرار في العمل .

وقد وجد أن الفريق الأول الذي استمر ، استطاع عمل استجابات جديدة خلاله كانت تؤدي كثير من الأحيان إلى إزالة الاحباط ، أما الفريق الثاني الذي تراجع عن الموقف فقد توقف عن العمل تماما .

القيام باستجابات دخيلة معطلة

وجد أن الأشخاص يختلفون حين مواجهة الاحباط ، في ميلهم لعمل استجابات تتدخل في عملهم الأصلي وتخفف مستواه . فبعض الأفراد ينفجر متفعلا ، وبعضهم يسيل للعدوان ، والبعض ينطوي ويصب تأنيبه على نفسه . وقد أجريت اختبارات تقيس مدى التجاء الأفراد إلى هذه الاستجابات الدخيلة . وقد وجد أن من يكثرون الالتجاء إليها ، يكون انتاجهم أقل مستوى من انتاج الأفراد الذين يقل التجاؤهم إلى هذه الاستجابات الدخيلة .

من ذلك نستنتج أن العادات العنيفة في الاستجابة للاحباط من شأنها أن تخفف مستوى الانتاج .

القيام باستجابات تخلق دوافع جديدة مساعدة

هذه الاستجابات تكون استجابات داخلية من شأنها أن تخلق دوافع جديدة ، أو تقوى دوافع ضعيفة . صحيح أن بعض هذه الاستجابات الخالقة للدوافع تكون من الاستجابات الدخيلة التي ذكرناها في الفقرة السابقة . لكن هذه الاستجابات الخالقة

الضرورية لبلوغ الهدف . والآن نتكلم عن نوع الاستجابات التي تحدث نتيجة لهذا الهدف ، وعن كيفية تأثير الانتاج بالاستجابات الجديدة . فهل إذا حدثت الاستجابة الأولى يأتي الشخص باستجابة جديدة ؟ وما هو مستوى هذه الاستجابات الجديدة ؟

هذه المشكلة من المشكلات التي تصدى لها كثير من البحوث في ميدان الذكاء وفي ميدان التفكير ، وإن لم يذكر الاحباط فيها صراحة . ولم تدرس فعاليتها فيما درس في هذه البحوث . لذلك نحن نشير هنا إلى علاقة ما جرى من هذه البحوث بظاهرة الاحباط .

فهناك أولا البحوث التي تدرس الذكاء كمقياس عضوي يؤثر على استجابات الشخص في مواقف مختلفة . فإذا كانت اختبارات الذكاء تقيس متغيرا هاما كهذا ، فلا بد أن ما توصلنا إليه هذه الاختبارات من نتائج عن سلوك الشخص في مواقف حياته المختلفة ، يمكننا من التنبؤ كذلك بنوع استجابات الشخص للاحباط ، فنستطيع أن نحكم على أساس نتائج هذه الاختبارات ، متى يحتمل أن يأتي الشخص المحبط باستجابة جديدة من نوع ممتاز ، ومتى يصر على الاستجابة الفاشلة أو يأتي باستجابات جديدة عديدة القيمة .

وهناك ثانيا البحوث التي تدرس العوامل المؤثرة في الذكاء العام ، مثل : عامل الوراثة ، والتعلم ، والبيئة المنزلية ، والثقافة . الخ . فما دام قد وجد أن الذكاء يحدد نوع استجابات الشخص ، وأنه يتأثر بهذه العوامل ، فإن هذه العوامل لابد بدورها أن تؤثر على استجابات الشخص في حالة الاحباط ، وتحدد احتمال قيامه باستجابة جديدة ممتازة أو احتمال العكس .

وأخيرا هنالك البحوث التي تتناول العوامل المؤثرة في الموقف الراهن على كفاية التفكير وحل المشكلات . مثل هذه البحوث لم تجر على أنها تعالج ظاهرة الاحباط ، بينما هي في الحقيقة تقوم في أساسها على وجود عقبة تعترض الشخص في سبيل بلوغ هدفه ، ويطلب من الشخص أن يكيف نفسه للموقف حتى يتغلب على العقبة ويصل إلى الهدف . صحيح أن العقبة في هذه الحالة - حالة هذه البحوث التجريبية في التفكير - تكون موجودة منذ البداية بينما العقبة التي نتكلم عنها في ظاهرة الاحباط تعترض الشخص في مرحلة أخيرة من سيره التقدمي نحو الهدف ، لكن العوامل التي تحدد نوع الاستجابة في هذه المواقف التجريبية ، من شأنها أن تساعد على إيضاح العوامل التي تحدد الاستجابة للاحباط في مواقف الحياة العادية .

للدوافع الجديدة تتميز عن كل الاستجابات الدخيلة
بميزتين :

أولاهما : انها تعمل على زيادة الدوافع التي
تسعى الى تحقيق الهدف ، وبالتالي تساعد على رفع
مستوى الانتاج .

وثانيتهما : انها تؤثر على مستوى الانتاج بطريق
غير مباشر ، وذلك بوساطة ما تؤدي اليه من حالة
انفعالية عامة .

قد يقول قائل ، بالنسبة لهذه الميزة الثانية ،
لكن الحالة الانفعالية من شأنها أن تفكك السلوك
وبالتالي تهبط بمستوى العمل . ونقول نحن لقد

ثبت أنه من الممكن بواسطة التدريب أن يستطيع
الشخص الاستجابة لحالة انفعالية شديدة استجابة
منظمة تساعد على انجاز العمل ورفع مستواه .
وأن هذا هو الأساس الذي يقوم عليه التدريب
العسكري ، ويجعل المدربين أصدر على مواجهة
الموقف الانتقالي من غير المدربين . لأن التدريب في
هذه الحالة يشكل الطريقة التي يستجيب بها الجندي
لحالة انفعالية شديدة ، تصيبه ازاء الاحباط ،
ويجعل أثر هذه الحالة تنظيما جديدا في السلوك ،
وليس تفكيكا له .

منيرة حلمي

الرجل الذي فقدناه

ان مجلة الفكر المعاصر ليؤسفها ابلغ الأسف أن
تنتهي لقرائها وفاة ناقد من اكبر نقاد العربية وكاتب
من أبرز كتابها ومناضل ظل يكافح من أجل حرية
الرأى ومسئولية الكلمة وبناء المجتمع الاشتراكي
العربي الجديد ذلك هو الأستاذ الدكتور محمد مندور
الذي جند قلمه لحمة قضايا الفكر والادب وبذل
جهده أستاذا وكاتبا في تنشئة جيل جديد من
الكتاب يحمل الرسالة نفسها التي اضطلع بحملها
ولن يملأ بعض الفراغ الهائل الذي تركه الراحل
الكريم الا الكتب والمقالات التي توفيه حقه من البحث
والدرس ، وتضعه في مكانه ومكانته من تاريخ آداب
لغتنا العربية .



الدكتور محمد مندور

« انجورج باخمان »



- ولدت في كلاجنفورت في
النمسا في عام ١٩٢٦ ..
- درست انثرون والفلسفة
من عام ١٩٤٥ الى عام ١٩٥٠ في
جامعات نيزبروك وجراتس
وفينيا .

- حصلت في عام ١٩٥٠ على
الدكتوراه برسالته عن التعد
الوجه الى فلسفة الوجود عند
هيدجر .

- قرأت بعض اشعارها امام
جاعة ال٤٧ في أحد اجتماعاتها
في عام ١٩٥٢ .

- وفي عام ١٩٥٣ ظهر أول
دواوينها الشعرية وهو الزمن
المؤجل Die gestundete Eeit

وقازت من اجله بجائزة هذه
الجماعة .

- عاشت بين عامي ١٩٥٣ و
١٩٥٧ في ايطاليا وبخاصة
في نابولي وروما ، حيث تعيش
الآن لديه حرة .

- اذيعت أول مسرحياتها
الاذاعية « الجنادب » في عام
١٩٥٤ وقامت في العام التالي
برحلة الى الولايات المتحدة
الامريكية بناء على دعوة تلقتها
من جامعة هارفارد .

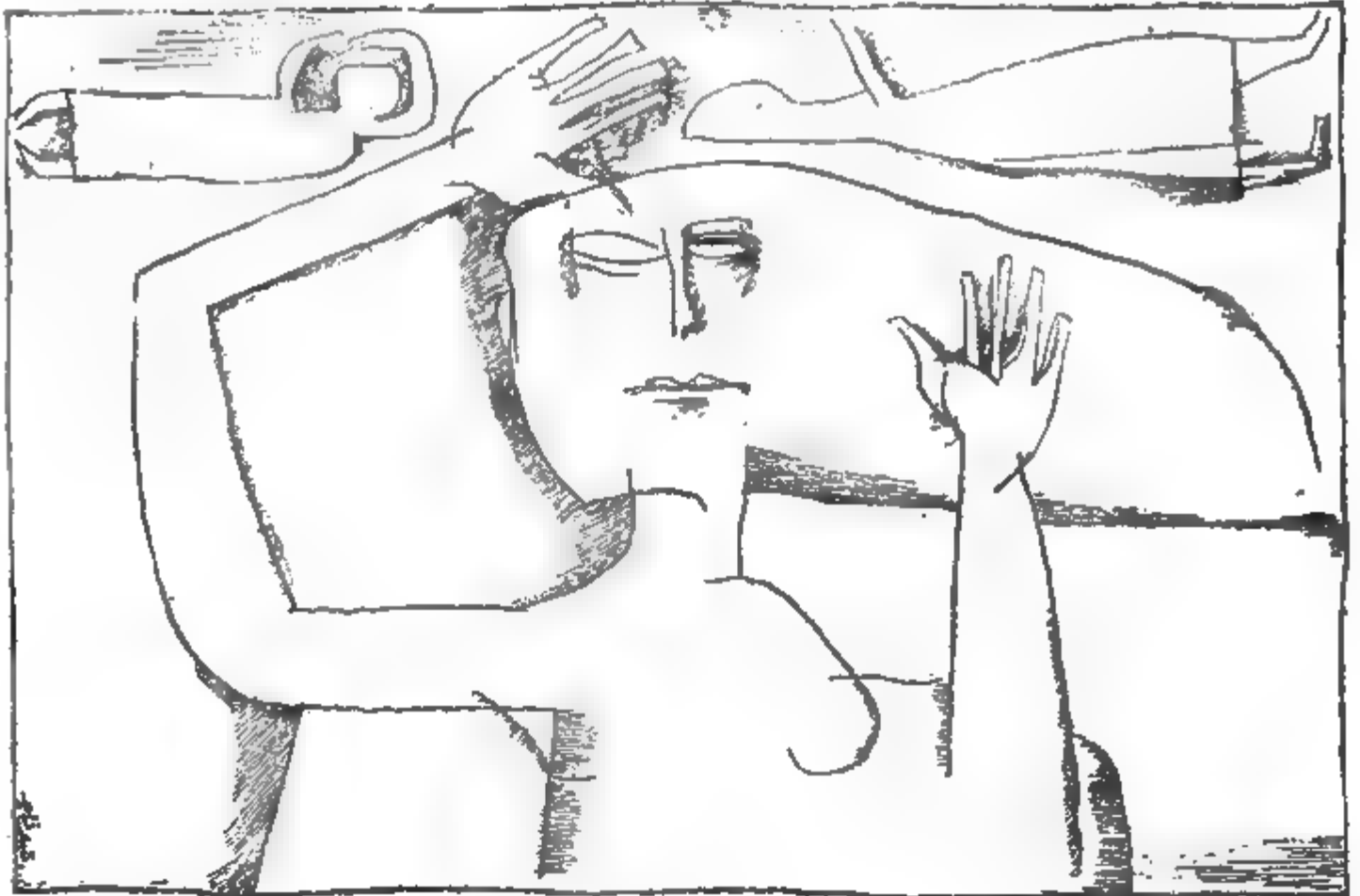
- ظهر ديوانها الثاني

Anrufung des grossen Baren

« نداء الدب الاكبر في عام ١٩٥٧
واذيعت مسرحيتها الاذاعية
الثانية « اله مانهاقن الطيب »

أدب ونقد

انجورج باخمان شاعرة المانية جديدة



في عام ١٩٥٨ وقد تلقت عليها
جائزة جمعية عميان الحرب .

- وفي العام الدراسي ١٩٥٩ / ١٩٦٠ قامت بالنقاء بعض
المحاضرات تحت عنوان الادب
« كيتوييا » وذلك كاستاذة
بالكرسي الذي انشأته جامعة
فراנקفورت للشعر والفن
واعتادت ان تدعو مشاهير الادباء
والشعراء والفكرين ليحاضروا
الطلبة عن تجاربهم اللاتية في
الادب والفن .

- وفي عام ١٩٦١ ظهرت
مجموعتها الاولى «العام الثلاثون»
ونالت عليها جائزة النقاد في
برلين .

دكتور عبد الففار مكاوي

● لقد علمتها دراستها الطويلة
للوضعين المنطقيين من مدرسة فيينا
كيف تلتزم الدقة في اختيار اللفظ
وصوغ العبارة ، وكيف تحفظ نفسها
من عواصف الانفعال .

● ان لديها الشجاعة الكافية
للتحديث عن ظواهر الزمن المعاصر
حديثا نافذا مباشرا ، على نحو لم
يسمعه أحد منذ ان سكنت صوت
برخت قبل عشر سنوات .

● خافوا او لا تغافوا ، فقد تنهار
العواالم ، وتهوى الملائكة ، وتقوم
الساعة حين تقفر القلوب من مخافة
الرحمن .

كانت القصائد القليلة التي قراتها امام جماعة
اسبعة والاربعة (وهي جماعة من أدباء الشباب
التقوا بعد انتهاء الحرب حول الكاتبين الكبيرين
هانز فرز رشتير وهنريش بل لينشتوا أدبا جديدا
يعيد للامان كرامتهم وانسانيتهم ، بعيدا عن صراع
السياسة والمذاهب في الشرق والغرب - كافية
لكي يعترف الجميع بمولد أعظم موهبة في الشعر
الالمانى الحديث .

اطمأنت قلوبهم الى ان الشعر ما يزال بخير ،
وان أنبل ما في تراثهم يتصل الآن على لسان هذه
الشاعرة النحيلة ، ذات الوجه الطيب ، والعيون
الحجولة الوديعه ، لم يشك أحد في أن هذا الذي
يسمعه شعر ، هذه النغمة - هذا البعد هسهذه
المفامرة ، هذا الحزن النقي الجسور ، لم يشك أحد
في أن هذا كله يأتي منها وحدها . وحين طبعت
هذه القصائد الشحيحة في ديوان صغير ، تبعته
مسرحتان اذاعتان (الجنادب - اله مانهاتن الطيب)
ومجموعة ضئيلة من القصص القصيرة ، كانت
الجوائز الادبية قد انهالت عليها من كل ناحية ،
والشباب الخائف الحساس قد وجد فيها ضالته ،
والدارسون قد عكفوا على الكتابة عنها ، والمختارات
الشعرية لا تكاد تخلو من قصائدها .

ومع ذلك فقد كانت قصائد «انجبورج باخمان»
من الحياء بحيث تقواري عن ضجيج ما يسمى
بالادب الطليعة ، ومن الكبرياء بحيث لا يسمح
لاحد من نقاد الصحف المتعجلين أن يقيم حولها
مظاهرة . ان احزانها لا تصرخ ، وعاطفتها
لا تستدر الدموع وسخطها لا يعرف « المودة » ،
وفرحها واحلامها لا تجرب ولا تدعى .

لقد علمتها دراستها الطويلة للوضعين المنطقيين
من مدرسة فيينا كيف تلتزم الدقة في اختيار
اللفظ وصوغ العبارة ، وكيف تحفظ نفسها من
عواصف الانفعال . واتاحت لها الفلسفة - وقد
اعدت رسالتها عن هيدجر - هذه النغمة التي
يحس معها القاري ، لشعرها كأنه يظل على قمة
زمان سحيق كان يعيش فيه كوكنا الارضي ، او
كأنه يرى الوجه الابدي على صفحة الافق يسأله
الى أين يتجه بهوكب التاريخ ، ويحاسبه عما فعله
بالزمن الذي أعطاه له مهلة على هذه الارض « يمكن
أن تسترد » .

فاذا عرفنا الى ذلك انها بدأت حياتها بالتأليف
الموسيقى ، استطعنا أن نضع شعرها داخل هذه
المملكة الساحرة التي لم يفادها أبدا واستطعنا
أن نحس بهذا اللحن الغريب الذي تتداخل فيه
اصوات اليأس والامل ، والطيبة والقسوة ، والرقه
والنشاز ، والفكرة الفلسفية العسيرة مع الفناء

المباشر للعاطفة • لحن غريب كما قلت ، يعزف
اشجى الانغام عن أقطع الكوارث !
لقد بدأ الادب فكان غناء ، وكان ملحمة ودراما
أما الشعر فلم ينفصل أبدا عن الموسيقى ، فهي
روحه وحقيقته ، وإذا كانت الموسيقى هي وطن
الشعر ، فإن شعر «باخمان» وطنه تلك الموسيقى
«اللا نغمية» التي يسمونها بالموسيقى ذات الانغام
الانثى عشرة ، والتي عاصرتها الشاعرة وشهنت
مولدها على يد أمثال «شونبرج» ، «والان برج» ،
«وفيبر» ، كما ألقت بعض قصائدها ليلاحنها
الموسيقى الشاب هانز فرنر هنسة للباليه • في
هذا الاطار الموسيقى يوشك البيت أن يتفتت
الى مجموعة من الاشارات والايماءات والرموز ،
لولا أن يجمعها نفس شاعري يفيض بالحنان ويصدر
عن تأمل كوني عميق •



وتصبح الرؤيا المتشائمة حالة من النور ،
والرعب الذي يتهدد الانسان نفعا تستسيغه الاذن
والكارثة التي تزدهم بالانقراض والمتناقضات لنا
لانتصار الارادة الحرة •

الزمن المؤجل

انها في قصيدتها التي جعلتها عنوانا لمجموعتها
الشعرية الاولى « المهلة » أو « الزمن المؤجل »
تتحدث عن الزمان الكوني كما لو كان مبلغا من
المال اقترضه بنو الانسان وعليهم أن يسدوه ذات
يوم • ذلك أن الايام العسيرة تنتظرهم حين يظهر
الزمن المؤجل بنفسه على الافق كأنما ينفذهم بأن
يراجعوا حياتهم ويتدبروا في معنى تاريخهم :

ستأتي أيام أشد •
المهلة التي يمكن أن تسترد •
سترى على الافق •

بعد قليل سيكون عليك أن تربط الحذاء •
وتطارد الكلاب الى الساحات •
لان أخشاء الاسماك •
أصبحت باردة في الريح •
وهنا يشتعل نور أزهار الزينة •
نظرتك تترك أثرها على الفسباب :

المهلة التي يمكن أن تسترد
سوف ترى على الافق •

• هناك تسقط الحبيبة منك في الرمال ،
فتصعد حول شعرها الرفيف ،
وتقطع عليها الكلام ،
وتأمرها بالصمت ،
وتجدها فانية •
تطلب الوداع •
بعد كل عناق •

• لا تتلفت حولك •
أربط حذاءك •
طارد الكلاب •
ألق بالاسماك في البحر •
استحق أزهار الزينة !

• سوف تأتي أيام أشد •

لن تجد عندها تلك الانغام الحزينة المستهلكة
التي طالما ردها شعراء ما بعد الحرب حتى أصبحت
بدعة للتظاهر بالتجديد ولونا من الزيف والتمثيل •
ان أشعارها خشنة النبرة ، جسورة ومفاجئة ،
خالية من الاماني التي يزينها الوهم ، ومع ذلك
فورا قسوتها تعبير عن استعداد قوى لبيل لمواجهة
القدر :

أفضل شيء ، أن تكون متعبا •
وتسقط في السماء •
خير ماتفل ، في الصباح ،
مع أول شعاع ، هو أن تصحو
وتقف أمام السماء التي لا تتزعزع ،
ولا تهتم بالمياه التي لا سبيل للسبح عليها
وترسى السفينة على الامواج
متجها صوب شاطئ الشمس
التي يعود أبدا •

ان لديها الشجاعة الكافية للحديث عن قواهر
الزمن المعاصر حديثا نافلا مباشرا ، على نحو لم
يسمه أحد منذ أن سكنت صوت « برخت » قبل
عشر سنوات :

الحرب لن تعلن بعد اليوم
بل ستستمر •
الفتاعة

صارت تحدث كل يوم
البطل يبتعد عن المعارك
الضعيف يدخل في مناطق النار •
البذلة اليومية هي الصبر
الجايزة هي نجمة الامل البائسة ••
على القلب •

مستقبلها المخوف المجهول ، بين ذكريات الانسان
فيما قبل التاريخ وبين مفارقاته الراحنة حول
الافلاك :

يا شقيقى الحبيب
متى نبني لنا مركبا من الخشب
ونهبط عليه من السموات ؟

انها الصورة تنسجها الخيلة والعقل ، وترجم
لغة الاشياء الى لغة الانسان ، وتخطب المجردات
كانها عيانات مشهودة ، وتنقلنا من الاسماء التي
نخلعها على الاشياء الى الحقائق الاولى لهذه
الاشياء :

منذ أصبحت الاسماء تهددنا في الاشياء
ونحن نعطى العلامات ، والينا تأتي العلامة
لم يعد الثلج هو السفينة البيضاء التي تهبط من
أعلى فحسب
الثلج ايضاً سكينه ،
سكينه تهبط علينا .

لغة الشاعرة

ان قصائدها تتحدث عن هذه العلامات التي تنزل
من عالم علوي آخر لتنفذ الى عالمنا فتفتح عيوننا
وتضبط على صدورنا ، كما تتحدث عن الاخطار
التي لا تفتأ تهدد البراة الاصيله للانسان .



واذا كان لكل شاعر لغة الخاصة به ، فلهذه
هذه الشاعرة تعرفها من كلمات كالليل والنجوم ،
والحيوانات التي لها نظرات النجوم الثابتة ، واعين
النجوم ، ومغالب النجوم .

وهي حين تنادي الدب الاكبر في القصيدة التي
جعلتها عنوانا لمجموعتها الشعرية الثانية ،
تستوحى ظاهرة كونية شغلت الانسان منذ بدا
ينظر في السماء بحثا عن شيء يهديه الى الطريق ،
في البحر وعلى اليابسة . لكن الدب الاكبر الذي
يجثم على الافق يصبح كذلك هو المحفر والنذير ،
والصوت الذي يحس به الانسان احساسا غامضا

سوف توهب
حين لا يعود يحدث شيء ،
حين تخرس نار الطبول ،
حين يصبح العدو غير مرئي
ويغطي السماء
ظل التسليح الابدي .

ومع ذلك فهي حين تكشف عن تجربتها بالرعب
والفضاعة تعرف تمام المعرفة أن الشجاعة لا تنفع
والقلق لا يجدى امام القدر الفاجع ، ولذلك فهي
لا تنكر رعب العصر بل تغيره الى الحد الذي تنهم
معه بالتفاؤل حين تقول في قصيدة من أجمل
قصائدها : الى الشمس :

ليس تحت الشمس ماهو أجمل
من أن تكون تحت الشمس .

انها تلجم الانفعال الصارخ ، وتستغنى عن
الصيغ الموروثة ، وتتخلص من الصور المكررة
فيخفق في قلوبنا ما يشبه الاحساس بالراحة
الصابرة التي ترفعنا فوق النهاية الممتدة :

في جبال السكون تعلق الاجراس ..
وتدق للمنام ،
نم اذن ، فهي تدق للمنام .

في جبال السكون تغلد الاجراس الى الراحة ،
قد يكون هو الموت ،
تعال اذن ، لا بد أن تستريح .

ذات الشاعرة

ان الذات الشاعرة دائما منقسمة على نفسها ،
غريبة لا وطن لها ، لا تنفك مسافرة من شاطئ
الى شاطئ ، فان اقامت فعلى الحدود والاطراف ،
حيث لا ترى ولا تجرب الا الليل والبحر والنجوم .
تفر من المألوف ، سعيا وراء الغريب المهجور ،
لكنها مع ذلك تحرص دائما على أن ترى المعشاد
رؤية جديدة وتحقق التجانس بين العالم والكلمة
وتربط بين ماضي الارض الجبرى السحيق وبين



وان كان لا يعرف ماذا يريد منه وهو يسأله
عن كيانه ومعنى رحلته ومصيره :
ايها الدب الاكبر ، تعال ، ايها الليل الاشعث .
ايها الحيوان المتدثر بفراء السحاب ، ياذا العيون
القديمة ،

عيون النجوم ،

خلال الدغل تنفذ مبرقة

كفالك المزودتان بالمخالب ،

مخالب النجوم ،

يتظنون نحن نرعى القطعان ،

لكننا مغلولون بسحرك ، ونسيى الفلن

بجنبيك المتعبين ،

وبالانياب الحادة ، نصف العارية ،

يا ايها الدب العجوز .



عالمكم : سداة

انتم : القشور فيه .

انا ادفعه ، ادخرجه

من اشجار الصنوبر في البداية

الى اشجار الصنوبر في النهاية

اتشممه ، امتحن طعمه في فمي

واطبق بالمخالب .



خافوا او لا تخافوا !

عدوا في الكيس الرنان واعطوا

للرجل الاعمى كلمة طيبة ،

حتى يمسك بالدب على جانب الطريق .

واحسنوا تبيل احراف .

لقد يحدث ان ينطلق هذا الدب من قيده

ولا يعود يهدد

ويطارد كل السداة التي تساقطت

من اشجار الصنوبر

اشجار الصنوبر العظيمة ، المجنحة

التي هوت من الفردوس .

تحليل المقطع الاول

في البيت الاول من هذه القصيدة تستوحى
الشاعرة صورة فلكية هي صورة الدب الاكبر
لتربط بينها وبين شبيهه الارضى . دب الغابة .
وتحاول المخيلة الشاعرة ان تبحث في صورة
النجم السماوى عن شبيهه الارضى ، وتربط بين
ظاهرتين تختلفان اختلاف عالم السماء عن عالم
الارض ، لتخلق الاحساس بوجود الانسان في
عالم مجنّف بعيد عن رحمة السماء .

فشوق الانسان الى اقرب من هذا النجم الجبار
يظهر في لغة القصيدة في صورة شيء مألوف
قريب هو دب الغابة . . . والنداء الموجه الى الدب
الاكبر يربطنا على الفور بصورة الدب الارضى ،
ويحقق عن طريق التسمية وحدها قوة التشبيه
البصرى بينهما . .

وحين يصف البيت الاول الليل بانه « اشعث »
فانما يقصد دب الغابة ، ولكنه لا يقدم لنا صورته
الواضحة ، بل يكتفى باحدى صفاته التي تتصل
بجلده وشعره . . فالدب هنا لا تكاد صورته
تنبين في ظلام الليل الذى يسود الغابة ، ولا تكاد
نحس بانه يتميز عنه الا بانه ليل اشعث . ولكن
الليل ايضا يبدو اشعث هناك حيث تسبح السحاب
بين النجوم . . فالسحب الناعمة كالحیوانات ذات
انفراء ، وباشكالها غير المنتظمة او المحددة ، قريبة
الشبه بجلد الدب . . والدب الاكبر ايضا يصفه
البيت الثانى بانه « الحيوان المتدثر بفراء السحاب »
. . وتتداخل صورة النجم مع صورة الدب في
الغابة فتخلقان عن طريق الكلمة كائنا خرافيسا
تسميه القصيدة بالدب الاكبر ينطبق عليه كل
ماقوله عن دب الغابة . . فعيون هذا الدب تبدو
قديمة كعيون حيوان منقرض ، عمره اكبر من عمر
الانسان . . لكن النجوم بدورها قديمة وعجوز
« ملقة في السماء من أزمنة سحيقة » ، تشهد بذلك
عيينا الدب السماوى الذى نراه ، ونعرف أن جسده
يتكون من السحب المشعة . . والبيت الذى تذكر
فيه القصيدة « عيون النجوم » تقابل في البيت
السادس « مخالب النجوم » ، وكلاهما يكشف
التجربة المزدوجة بالارض والسماء ، ويخلق صورة
حسية لا تكاد نقف عندها حتى نتجاوزها الى اعلى
او الى اسفل . . وتنفذ كفا الدب بمخالبها خلال
الدغل الكثيف ، فنتخيل الدب في الغابة . . ولكن
الصورة تقول انهما يتقدان وهما تبرقان فترتفع
المخيلة الى النجوم التي تشق دغل السحاب وهي
تبرق . . وكذلك الامر في الدب النجمى ، فهو
ايضا متعب وعجوز ، يبدو ذلك في الجنين المتعبين
كما يبدو في الانياب الحادة التي تظهر للعين نصف
عارية . .



(تحليل المقطع الأخير)

بعد النداء من جانب البشر والجواب من جانب الدب الأكبر تبدأ الشاعرة في الحديث .. فالدب في المقطعين السابقين كان يلعب بأقدار العالم ، وينذر أشجار الصنوبر بالعقاب الأخير .. وهو في هذا المقطع الأخير يبدو ذبا مسالما لا خطر منه ، يسحبه رجل أعمى على جانب الطريق .. لكن هذا الدب الأسير المسالم يمكن أن ينطلق من الأسر الذي فرضه على نفسه - فقد ترك زمامه في يد أعمى - فيدمر كل شيء في طريقه .. لابد إذن أن نتقى غضبه ولا نغتر بضغفه ..

« خافوا أو لا تخافوا !! » .. بهذا يبدأ البيت الأول من المقطع الأخير .. ربما كان موجهاً إلى جمهور النظارة الذين يخيفهم مشهد الدب الأسير أو يدخل البهجة على قلوبهم .. لكن البيت يريد كذلك أن يذكر النظارة بيوم الحساب .. فهو يوم يخشاه الناس ، غير أنه قد يكون كذلك سبيل النجاة للعالم المقفر الجسديب .. بذلك تخلق الكلمة الشاعرة ذلك الاحساس بوعد الإله ووعيده متمثلاً في صورة الدب الكبير .. وعلى البشر الآن - وقد اغتروا بسلطانهم على الأرض وانتشروا بضجيج آلاتهم وفتات علومهم - أن يبذلوا لصاحب الدب الأعمى كلمة طيبة وأن يعدوا النقود في كيسهم الرنان .. وعليهم أن يبذلوا الضمحية وينشروا عليها الملح والتوابل ، أن كانوا يطمعون في الخلاص



.. ذلك ان الدب الأكبر قد يفلت من قيده ، في كل لحظة ، فيسحق الغابة ، ويمحق العالم بما عليه ومن عليه .. وإذا كانت القصيدة تنتهي بصورة الكارثة الكونية التي تتمثل في أشجار الصنوبر العظيمة المجنحة وهي تهوى من الفردوس - والملائكة هم أشجار الفردوس كما تقول بعض النصوص المسيحية المقدسة - فهي تترك للبشر مع ذلك حرية الاختيار حين تقول لهم قبل ذلك يقليل : خافوا أو لا تخافوا ! فقد تنهار العوالم ، وتهوى الملائكة ، وتقوم الساعة ، حين تقطر القلوب من مخافة الرحمن ..

« عبد الغفار مكاوي »

نداء الى الدب الأكبر .. ولكن من الذي يناديه ؟ نحن الذين نناديه .. ولكن كيف نناديه ونحن نخافه ؟ هل نشأق الى ما نخشاه ونفر منه ؟ .. ان صورة النجم الهائل الذي يسطح في السماء منذ تعود الانسان أن يرفع عينيه اليها قد لمست قلوبنا بسرهما وغموضها .. فالدب الأكبر متمب وعجوز ، ولكنه خطير وغضوب ، مثله في ذلك مثل دب الغابة .. والبشر الذين ينادونه يخافون ان هو نزل على الأرض أن تتبدد قطعانهم ويحترق متاعهم .. ولكن هل صحيح أننا لانزال نجهل مع ذلك لماذا ينادون عليه ، ويتمنون أن يهبط اليهم ؟ انهم على استعداد لمقدمه ، فهم ساهرون على القطيع وان كان سحر الدب الأكبر يقيسدهم ، يحصون قطعهم الفضيحة القليلة ليتصدقوا على الرجل الأعمى الذي يسحبه على جانب الطريق وان كانوا في رهبة من اسنانه المارية وجنبه المتعبين .. وليس عجيباً أن يثير المجهول العظيم الخوف والرجاء في النفوس ، وأن يكون صورة الخالق على مر الأزمان شيئاً يبتهل اليه البشر ويفرون منه في وقت واحد ..

تحليل المقطع الثاني

وتتضح الصورة في المقطع التالي شيئاً فشيئاً .. فالدب الأكبر يستجيب لنداء البشر ، لا بل يتكلم اليهم مباشرة .. والعوالم المعلقة في السماء كالنجوم هي بالنسبة له كالسدادات التي تتساقط من أشجار الصنوبر بالنسبة للدب الذي يسير في الغابة .. فالدب الأكبر يلعب بعالم البشر وبأقدارهم كما يلعب الدب في الغابة بسدادات الصنوبر وأوراقه .. انه يلعبه ويخرجها كما يشاء ، من أشجار الصنوبر في البداية الى أشجار الصنوبر في النهاية ، من أول الزمان الى آخر الزمان .. والدب الأكبر يختبر الأرض وما عليها من البشر في فمه ، كما يختبر الدب في الغابة أوراق الصنوبر وعصاراته المتساقطة منه على هيئة السدادة .. فإذا شأت ارادته أو شاء غضبه أطبق فجاة بمخالبه ، فتقوم الساعة ويبدأ الحساب .. ذلك أن الزمن الذي أعطى للبشر على هذه الأرض لم يكن الامهلة يستطيع صاحبها أن يستردها متى شاء .. بذلك تنطق هذه القصيدة المشهورة كما تعبر عنه كثير من قصائدها التي تصور فيها نهاية الزمان على نحو ما تقول في احداها :

ستاتي نار عظيمة

سيعم الأرض التيسار

وسنكون نحن الشهود

الزمن

● الشخصيات في ادب فوكنر
تمثل انسان القرن العشرين في
مأساته :

الانسان الذي اعياه الفكر ولم تعد
لديه الارادة التي تقوى على الاختيار

● في انسان العصر قوة باطنية
غامضة تدفعه الى ان يلقي بنفسه الى
التهلكة ، كانما قد خسر كل شيء ولم
يبق الا ان يقضي على البقية الباقية .

● يعمل فوكنر على ان يدمج حلقات
الزمن : ماضيها وحاضرها ومستقبلها
في تيار انسيابي واحد ، لينجس
الانسان من التمزق والتفكك

يعتبر وليم فوكنر بحق من أهم الروائيين في
النصف الثاني من القرن العشرين ان لم نقل أهمهم
جميعا ، فقد استطاع هذا الكاتب أن يخلق في عالم
الرواية اشكالا درامية جديدة ، هي الاشكال التي
تعبر عن طبيعة الحياة التي كان يحيها والعصر
الذي كان ينتمي اليه . وحياته في تيار عصره هي
حياة الضيق والبرم ، والتوتر والألم ، حياة الكتاب
الذين كانوا يوما ما شبانا وما ان اهل عام ١٩٣٥
حتى كانوا قد ذاقوا آلام الحرب وعانوا النفي
الروحي وعاشوا في قلق خطير ولكنه خلاق ، انها
باختصار حياة الجيل الذي سمته الكاتبة جرتروود
شتاين « الجيل الضائع » ذلك الجيل الذي انتسب
اليه كل من أرنست هيمنجواي وسكوت فيتز جerald
وتوماس وولف وجون شتاينبك فضلا عن كاتبنا
الشهير .. وليم فوكنر .



أطلق عليه فوكنر اسم «اليوكنا باتوفا» ، وهو ذلك العالم الذي كان مددا دافقا لأعمال فوكنر الروائية .

وكان الفضول وحب الاستطلاع يدفعانه الى قراءة كل مايقع عليه بصره من كتب وكل مايقع في يده من مجلات . فكان يتذوق الشعر . . شعر فروست وكيثس وبايرون ، ولم يقف عند حد التذوق بل تعداه الى محاولة قرض الشعر ، بل وإلى جمع قصائده في ديوان أسماه « الباقية المرمرية » ولكن المقام لم يطل بكتابنا في مجال الشعر فهجره الى الرواية متذوقا ثم ناقدا ثم كاتبها خلاقا . وكان أهم مايشغله في هذه الفترة هو البحث عن اسرار الابداع الفني واكتشاف «تكتيك» خاص في التأليف الروائي . كيف يستطيع الكاتب أن ينسج خيوط عمله الفني حتى يتكامل النسيج ويصبح شكلا محكما متماسك البناء ؟ . . . هذا هو السؤال الذي حاول فوكنر أن يجيب عليه بكتبه وكتاباته .

وقبل أن يحاول فوكنر الاجابة على هذا السؤال الكبير قرأ الكثير والكثير جدا ، وكانت وحشية دستويفسكى في الكتابة تثير اعجابه ، وكان ينظر اليه على انه طوفان لا يخضع فنه لمقاييس النقد او حدود المنطق . ولقد تمكن فوكنر من أن يضع يده على القوة الغامضة التي تكمن في اعماق شغوص الكاتب الروسي وتجعلها تندفع في سلوكها بشكل تلقائي وطريقة لاواعية انها قوة « اللاشعور » . لا غرابة إذن ان نجد اغلب شغوص فوكنر قريبة الشبه ببعض شغوص دستويفسكى ، ولا غرابة أيضا ان نجدها للشبه بين « الصخب والعنف » وبين الاخوة « كرامزوف » . . فتمة علاقة تربط هابن كونيتهن في قصة فوكنر وايفان في رواية دستويفسكى ، كل منهما يمثل مأساة انسان القرن العشرين . . ذلك الانسان الذي أعياه الفكر وأثقله الهم فسلت ارادته ولم تعد لديه القدرة على الاختيار . . . فهو يتهدطى الأشياء بطريقة تحليلية تفسد عليه متعة التلوق وتجعله بمنأى عن اختيار أى شىء . . لأن كل شىء يستوى مع كل شىء .

هاملت العصر الحاضر

ومن هنا يمكن القول بأن كونيتين وهو أحد الاخوة الثلاثة في رواية « الصخب والعنف » انما يعد في نظرنا ممثلا لدور «هاملت» في العصر الحاضر . . فهو دائما حزين تملا الأحزان جوانحه ، وهو دائما شريد الفكر مثقل الضمير تمزقه صراعات لا قبل له بتصفيتها مبادفعه في النهاية الى الانتحار غرقا في نهر تشارلز . ويكاد هذا الاحساس أن يكون موجودا في أكثر شخصيات فوكنر . . الاحساس بقوة باطنية غامضة تدفعنا الى أن نلقى بأنفسنا الى التهلكة ، الاحساس الذي يراود من خسر

في أدب فوكنر

سعد عبد العزيز

على أن فوكنر لم يحصر نفسه في هذه الفترة من الزمان ولا في هذه البقعة من المكان وانما حاول أن يعلو عليهما وأن صدر عنهما ، حاول أن يخاطب الانسان لأفرادا مجتمعة فحسب ، وفي كل مكان لافى الجنوب الأمريكى فقط . وبذلك استطاع أن يخرج بكتاباته من الاطار المحلي الى الاطار العالمى ، ولذلك كان ينظر الى مشكلات مجتمعه في الجنوب نظرة الفنان الذي يخلص لفنه . . . فقد نجد في رواياته نقدا عنيفا للحياة في الجنوب وعرضا ساخرا لنماذج بشرية الا أن هذا كله لم يخضع لنظرية اجتماعية بعينها ، ولم يصمد عن نظرة مسبقة بالذات .

مكونات فنه

ولم يخطر على بال أحد أن ذلك الشاب الفقير الذى أخفق في متابعة دراسته الجامعية ، والذي كان بهيم على وجهه في الطرقات ويتسكع أمام واجهات المحال التجارية ، لم يخطر على بال أحد أن ذلك الشاب سوف يكون له شأن كبير في ميدان الأدب . والحق ان وليم فوكنر هو الكاتب الذى علم نفسه بنفسه وسار وحده في الطريق دون أن يتوكل على أحد . . . كان ينصت الى ترثرة الزنوج وما يحكونه من خرافات واساطير ، وكان يتوغل في القبابان ويصفى الى بوق الصياد الذى يأتي صله من بعيد كأنه صوت الزمن يحكى عن مأساة الانسان في الجنوب . . . تلك المأساة التي تشكل علما اسطوريا

ايقاع المضمون يتسم تماما مع ايقاع الشكل . ذلك لان فوكنر لم يحاول ان يأخذ بالشكل التقليدي في كتابة الرواية ، وانما كان في ميسس الحاجة الى اساليب درامية جديدة تلائم طبيعة تصورات عصره ، وهي تصورات جديدة بطبيعة الحال .

حرب الشمال والجنوب

اجل ، كانت تصورات جديدة بطبيعة الحال . فالواقع كان قد اخذ يهتز أمام ضربات الشمال المنتصر ، والشك كان قد بدأ ينخر في قيم الجنوب المستمدة من طبيعة المجتمع الزراعي ، لأن هذه القيم لم تشد من أزر أهل الجنوب ولم تمنحهم القوة الدافقة التي تحقق لهم النصر . وكان من جراء ذلك ان بدأ الصراع يحدث بين القيم القديمة قيم المجتمع الزراعي في الجنوب وبين القيم الجديدة التي تنتمي الى مجتمع الشمال الصناعي . هناك اذن مجتمع جديد يحاول ان يقوم فوق أنقاض مجتمع قديم ، وهناك نتيجة لذلك تياران متناقضان يصطدم كل منهما بالآخر فيتولد عن هذا الصدام قفلة وبلبلة وعدم استقرار ، وهناك بعدها كله حالة الاحساس بالاجدوى واللامبالاة حيث كل شيء في نظر الناس يحتمل الصواب والخطأ .

ومما يتفق وطبائع الاشياء ان ينقسم الناس الى فئات ثلاث يتدفقون في انهر ثلاثة وان صعدوا جميعا عن نبع واحد . ففريق من الناس تمسكوا بالماضي وتلايبدو فريق آخر اتجه الى الحاضر وتكيف على التيار الجديد ، أما الفريق الثالث فسقط على الماضي والحاضر . فهو لا يهجه شيء ، ولا يرضى عن شيء ، لان كل شيء أصبح داخلا في كل شيء .

وفي هذا الحضم الموارد بالمتاعب والالام حيث لا نجم يضيء ولا غمام ينقشع ، وحيث القلوب التي تنزف أسي وحزنا ، وحيث الفوضى والتفكك ، والانحلال قد أصبحت جميعا هي سمات مجتمع الجنوب ، في هذا الحضم الموارد راح رجل الشمال يضطهد الحياة الفطرية البسيطة ويطاردها أينما تكون . . . يطاردها في البراري الفسيحة وفي المراعي الواسعة وفوق سفوح الجبال وكانما أقسم ان يشيع العمار في كل مكان فيقيم المدن الضخمة ويشيد المباني الهائلة وكلها قبور تدفن فيها روح الانسان ان لم يدفن فيها جسده . وهنا ثار وجدان الناس لانهم استشعروا الحنين الى الماضي . . الى الطبيعة نقية خالصة والروح بريئة طاهرة ، وكان وليم فوكنر خير ترجمة لوجدان هؤلاء الناس فقد شعر هو الآخر بالحنين الى الماضي وحتف من أعماقه أن لابد من ايقاف الزمن ولا بد من استواء حالاته الثلاث : « الماضي والحاضر والمستقبل » لابد أن



و . فوكنر

كل شيء ولم يعد له شيء الا ان يقضي على البقية المتبقية . . . حياته . هكذا كانت شخصية كريسماس في رواية « النور في اغسطس » تمثل انسان القرن العشرين الذي يحمل صليبه على يديه ويلهب وحيدا ليموت مصلوبا . . ليموت ميتة الشهداء والقديسين . لذلك رأى فوكنر ان يصوره روحا شريدا هائبا ، وقع فريسة في أيدي البشر اذ يجبر رجال الشرطة على مطاردته لا بدافع الهرب ومحاولة النجاة وانما بدافع الاحساس الحاد القوي في تدمير ذاته ووضع حد لهذا الحب الثقيل الذي يسمونه الحياة .

ولا ينبغي علينا هنا ان نسارع باصدار الاحكام فنقول عن فوكنر انه كاتب متشائم فلسفيا ، رجعي اجتماعيا غير سوى من الناحية النفسية . . الى آخر هذه الاحكام السريعة المبسرة التي ان دلت على شيء فانما تدل على تناول الأشياء في ظاهرها دون محاولة الفوص الى لب لبابها ان صبح هذا التعبير .

فالواقع أن أهم ما يميز فوكنر هو الصدق . . . صدق التعبير عن الواقع وصدق التشكيل الدرامي لهذا الواقع بمعنى التوافق بين طبيعة المادة وبين طريقة تشكيل هذه المادة حتى يمكن القول بأن

والرواية باختصار تصور انحلال أسرة «كيسن»
واندحارها وتناول بالتحليل ثلاثة أخوة هم :
«كونيتن» و «جاش» و «بينجي» واختهم «كاندس»
وابنتها «كونيتن» وقد سميت باسم خالها بعد
انتحاره ، والرواية ذات أقسام أربعة ، كل قسم
يرويه أحد الأخوة كل على طريقته الخاصة التي
يتفرد بها عن غيره ، أما القسم الأخير فيرويها
المؤلف .

وفي هذه الرواية نجد «كونيتن» واقعا في حب
شقيقته «كاندس» حبا ملك عليه كل حواسه .
لكنه فجأة يجد اخته تتزوج من رجل غريب فيقع
عليه هذا الزواج وقع الصاعقه ويظل يعاني حالات
الضيق والتألم حتى ينتهي به الامر الى الانتحار .
أما اخته فتتجنب بنتا تسميها «كونيتن» احياء
لذكرى أخيها ثم تتركها في رعاية أسيرتها ، وتسوء
حال الأخت كما تسوء سمعتها اذ تتخذ من العريضة
وسيلة لتدمير ذاتها ، وتشب البنت على نفس حال
أمها من حيث سوء السمعة واتخاذ العريضة وسيلة
لتدمير ذاتها ، اذ تهرب مع أحد لاعبي السرك ويظل
هذا اللاعب يعيث بها كما يشاء ووقتها يشاء .
وطوال هذه السنين نرى «بينجي» موضح عناية
الخدم الزوج ، ونرى «كاندس» تلاحظه وتحذره عليه
لذلك حزن حزنا شديدا عندما اختفت وكان يبكي
بكاء مرا كلما سمع اسمها ، وكان يتذكرها كلما
شم رائحة أوراق الشجر عندما يسقط عليه المطر
... تلك كانت في مخيلته رائحة «كاندس» ويموت
الاب وتمتبه الام فلا يبقى أمام «جاش» الا أن يودع
شقيقه «بينجي» مستشفى الأمراض العقلية ويطرد
الخادمة «ديلزى» ويبيع المنزل حتى لا يتبقى له شيء
... أي شيء .

هذه الرواية انما ترمز الى الحياة في الجحيم
الأمريكي وكيف تلاعبت هذه الحياة آدم ضحايا



ديستوفسكي

يستوى الكل في خط انسيابي واحد فلا تمزق ولا
تقطيع في بنية الزمن الحية . وكيف لا والحياة ان
هي الا ذكريات تنهمر في شكل مونولوج داخلي ،
وصور تنثال في شريط لا يتوقف .
وهكذا عمد فوكنر في رواياته الى تصوير الأحداث
وقد ابتلعها الماضي ، كما عمد الى تصويرها في
قالب جديد يلائم طبيعة مجتمعه وروح عصره ، ومن
هنا جاء تعبيره عن مجتمعه تعبيراً درامياً يتألف من
وحدات ايقاعية متنافرة تمثل في النهاية ايقاعاً
كلياً منسجماً ، كما قصد عامداً الى اهمال عنصر
الترابط في سير الأحداث وعنصر التسلسل في
ادارة الحوار . كل هذا لكي تبدو الأشياء في خلط
واضطراب ولكي يوحى باذابة الاشكال وسيولتها
وتداخل بعضها في البعض الآخر . وثمة حقيقة
ينبغي أن تشير اليها وهي أن فوكنر قد تأثر بالموجة
الجديدة في الرواية ، وهي الموجة التي ظهرت في
أوروبا عقب الحرب العالمية الاولى وكانت رد فعل
طبيعي لما أحدثته تلك الحرب من دمار وخراب .

موجة الرواية الجديدة

والواقع ان الفترة ما بين ١٩٢٠ و ١٩٣٠ كانت
اصعب فترة في تاريخ الرواية الأوروبية ، ففيها
ظهرت أشكال جديدة تعبر ابغ تعبير عن روح العصر
وتصوراته وكانت في طيعة هذه الاشكال الجديدة
كتابات جيمس جويس وفرجينيا وولف وهاريسيل
بروست ومن اسم هذه الكتابات «ابحث عن الزمن
الصائع» لمارسيل بروست و «يوليسيز» لجيمس
جويس . ولقد ان الرمز والايحاء الى جانب التلميح
واللامباشرة الى جانب تلافي النزعة الجديدة التقريرية
كانت جميعاً من شرائط التعبير عن الرواية الجديدة .
وكانت أوضح ما تكون في روايات فوكنر وعلى وجه
الخصوص في رواية الضوء في أغسطس ، ففي هذه
الرواية نلاحظ أن أسماء الشخصيات انما يطلب
عليها طابع الرمز والايحاء وانها ذات دلالة في سير
أحداث الرواية . فمثلاً «هاى تود» هو اسم الرجل
الذى يتجنب المشكلات ويقيم سداً عالياً بينه وبين
الوقائع ، ولذلك كان من المناسب أن يندرج شخصه
تحت اسمه الذى يعنى «البرج العالى» . وهناك
«ليناجروف» وهي الانثى التى تمثل مايكمن في
الطبيعة من هدوء وخصب كما انها الشخصية
الوحيدة المضيئة في عالم هذه الرواية ومن هنا كان
اسم «ليناء» تحريفاً لاسم «هيلين» وهي السمراء
اللامعة في لغة الاغريق القدامى .

أما «الصخب والعنف» فتعتبر بحق من أروع
أعمال فوكنر ان لم نقل أروعها جميعاً ففيها تتضح
قوة البناء الروائى ويتبدى عنصر الرمز واضحا فعلا
ويتخذها مسرحاً لطرح حالات القلق والفوضى .
والانهيار التى وصل اليها الجحيم الأمريكى .

الشمال ، وسواء ظننا ان الرواية تصوير للدراما التدمير في حياة البشر أو ظنناها تصورا للفوضى التي تسود العصر فانها اعظم عمل روائي اخرجه فوكنر الى العالم كله .

ولقد كتب فوكنر الرواية «بتكتيك» بالغ التعقيد بدأها بحديث «بينجي» وهو الشخص المعنوي الذي اتخذ فوكنر نواة ينسج حولها خيوط هذا العمل الكبير ، فمن طريقه تنثال صور الماضي في شريط متقطع وفي خط زمني غير متجانس ولا مترابط بحيث يستوى الماضي والحاضر ويذوب الاثنان معا في مجرى من التفكير المضطرب . وتبدو صعوبة فهم هذا العمل الفني في عديم مقدرة القارئ على ربط ذكريات «بينجي» وهي تتداعى ، فهو يسكب ذكرياته بطريقة عضوية غير محددة وغالية من أي تشكيل . لكن هذه الذكريات التي تتداعى لابد وأن تترسب في ذهن المتلقي لهذا كانت

المشكلة أمام فوكنر هي الاجابة على هذا السؤال : كيف يستطيع أن يخلق من هذه الفوضى الفرية نظاما يمكن أن يخلقه العقل ، كيف يستطيع أن يخضع هذه اللوامة الهائلة من العناصر لعنصرى الفهم والادراك ؟

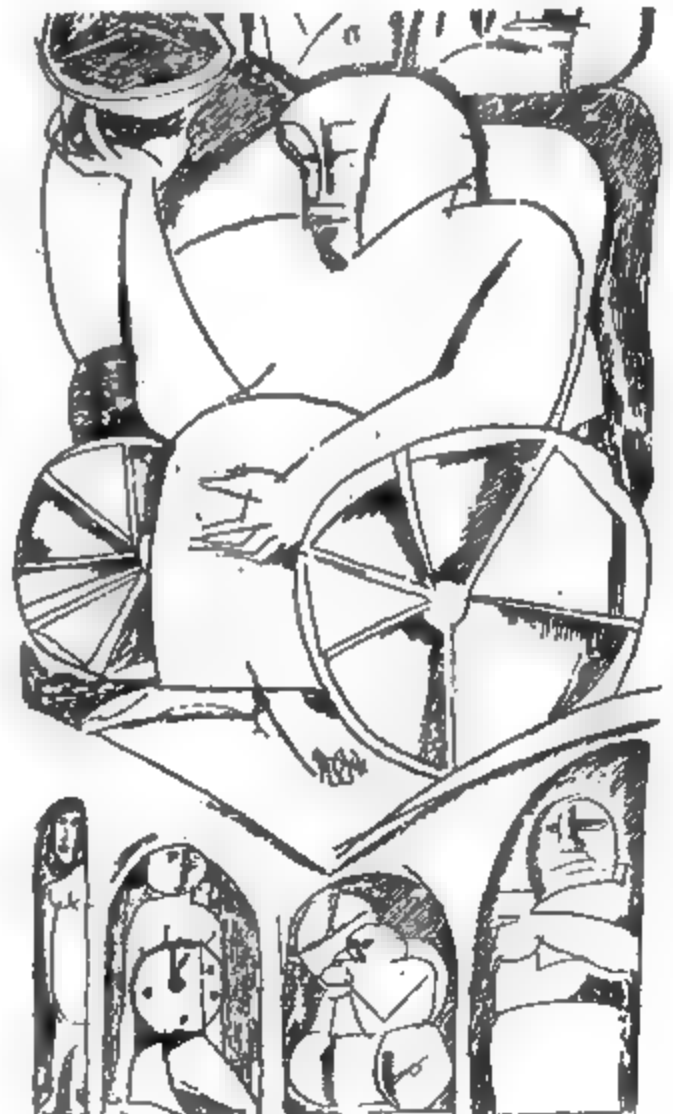
لقد استطاع فوكنر لأول مرة أن يعبر عن موضوعه بأسلوب يخلو تماما من التزييق اللفظي والتركيبات اللفظية المعقدة التي رأيناها في رواية «أجر الجند» ورواية «سارتوريس» . فهو هنا يصوغ روايته في جمل قصيرة واضحة تعبر عن أحاسيس «بينجي» الرتيبة الموزعة . وقد تثير هذه الرقابة الملل والتراخي لدى المتلقي لكن فوكنر الكاتب المتمكن يعرف كيف يستفز القارئ طوال الوقت وذلك باستيلائه على جميع الخيوط التي يحيك بها عمله الفني هذا كان فوكنر متمكنا حينما استغل طريقه الانتقالات الزمنية العديدة في عرض ذكريات «بينجي» وحين استعان بفزارة الخيال وكثافة الصور ووفرة الاصوات الحادة ، وحين لجأ الى سرد الأحداث بطريقة محمومة كي تختلط الأحداث ما بين ١٨٩٨ و ١٩١٠ و ١٩٢٨ كل هذا لكن ينفث في انقارى طاقات نفسه الخلاقة ولحي يشعره بدوار هذا الصخب العنيف الذي لا يرضى شيئا بعينه ولكنه يدل على أشياء .

الزمن الفوكنري

واراد فوكنر فيما اراد أن يسوق عنصر الزمن في شكل تحليل بين حالاته المختلفة لكي يوحى بعدم الانساق بين الظواهر ولكي يدل على ان الزمن الكمي زمن متسلسل والسريع الذي يعتمد على هذه الآلة ذات التروس الصلبة إنما هو زمن زائف في التجربة الانسانية ، والتجربة الانسانية هي محور النشاط الفني في جميع اعمال فوكنر . او بالاحرى في جميع الاشكال التي صلب فيها اعماله .

والزمن لا يعتبر في التصور الفني شكلا خالصا فارغا وإنما هو القوة القامضة المؤثرة التي تحكم الأشياء وتتحكم فيها وتمنعنا من تحقيق قيمتها الانسانية وتخضع حياتنا للتغير والزوال انه حصيلة آلامنا وتعاساتنا ، وهو القوة التي نغالبها وتغالبنا ولكن النصر دائما لها . يقول «كونيتن» في «الصخب والعنف» :

« كانت الساعة بين السابعة والثامنة ، اذن فقد استيقظت في الوقت المناسب ، وهانذا أسمع دقات الساعة كانت تلك هي ساعة جندي وعندما أهداني اياها أبي قال لي : «كونيتن» اني أعطيك كوبة الآمال والرغبات وانها لمن المناسب أن تستخدمها



حتى تحظى بالنهاية المنطقية الحقاء حياة الانسان
 .. انى اعطيك اياها لا لكى تذكر الزمن بل لكى
 تنسأ بين لحظة وأخرى ، فلا تنفق الحياة محاولاً أن
 تقهر الزمن لأن مامن معركة ربحها أحد .. والميدان
 لا يكشف للمرء الا عن يأسه وحماته وما النصر الا
 وهم فارغ من أوهم الفلاسفة والمجانين .

تلك هي طبيعة زمن فوكنر ، انه الزمن الذى
 يضرب علينا حصاراً محكماً ويفلسق علينا مفاد
 المستقبل ويفرض علينا الجمود وعلم الترقب أو
 التطلع نحو شيء فى الفد أو فى بعد الفد ، ولهذا
 فنحن نعيش حاضراً بلا مستقبل .. فالمستقبل
 لا يمكن أن يوجد لأن وجوده عدم ، أما هذا الحاضر
 الذى نعيش فيه فما هو الا حاضر على بالثقوب ،
 ثقب تنفذ من خلالها هبوات الماضى الذى لا يتخذ
 صفة التسلسل أو الانتظام ، انه نمط من الصور
 الانفعالية الحادة والأحداث العنيفة الصاخبة .. فهنا
 الحاضر أخرس بلا امكانية ، انه الماضى الذى ينبثق
 فى دفعات متلاحقة من الصور والأحداث ، دفعات
 تلاحق الانسان كأنها الأشباح ، كأنها الأوهام ،
 كأنها الهم ، فنحن لا نتحرك الا فى حدود الماضى ،
 ولهذا شلت حركتنا ، ولهذا لم يخرج الانسان عند
 فوكنر عن كونه حصيلة خبرات وجماع تجارب ،
 انه لا يزيد عن كمية ما استطاع أن يحصله فى حجم
 الزمن السالف ، وهنا تتوقف قدرات الانسان ولا
 يعود يتطلع الى شيء أو يصبو الى شيء وانما تظل
 حياته العملية عملية ارتداد على طول المسافة الزمنية
 أو على امتداد الحظ الزمنى . انه لا يستطيع أن ينظر
 الى الامام وانما ينظر دائماً الى الخلف الى الوراء الى
 الشيء الذى راح وانقضى . أجل فقد أصبح عارياً
 من أية امكانية تؤهله الى التشكل والتغير ، انه
 كتلة من الصمت والجمود . هذه الكتلة التى قد
 تجرفها هبوات الماضى التى تطفئ على الحاضر وتطفئ
 فوق سطحه ، تجرفها الى هوة سحيقة فتقع فى
 قاعها البارد المظلم تماماً كما حدث لكونيتن الذى
 لم يجد لديه امكانية المستقبل . ولم يجد هناك
 ما يبرر وجوده المرتبط بالزمن وانما وجد شيئاً
 واحداً فقط ، هذا الشيء هو الخلاص هو الانتحار ،
 أو بالأحرى هو الخلاص بالانتحار .

والحق يقال ان فوكنر لم يكن هو وحده الذى حطم
 «الزمن» وانما شاركه فى هذا التحطيم اغلب كتاب
 « الموجة الجديدة » فى الرواية وأهمهم « بروسست »
 و « جويس » و « فرجينيا وولف » هؤلاء جميعاً حاولوا
 أن يحطموا الزمن ، بعضهم سلخه من ماضيه ،
 ومستقبله ، وبعضهم سلخه حتى من حاضره الى أن
 جاء فوكنر فأطاح برقبته وتبعه فى ذلك بروسست ،
 فأبطل بروسست هم الآخرون لا يخلدون على عاتقهم
 عبء القيام بأى شيء .. هم يعملون ويخططون

ولكن لا عملهم ولا خططهم تستطيع ان تمتد كجسر
 أمام الحاضر .. انهم من الحالمين أحلام اليقظة ..
 خلقوا ليمثلوا تبديد الحقيقة ، أما أبطال فوكنر فهم
 لا ينظرون الى الامام أبداً ، ولا يتشبهون بشيء أبداً
 وانما هم يسعون الى الخلاص بتدمير أنفسهم والاقدام
 على الانتحار ، وهذا ما نلاحظه فى شخصية « كونيتن »
 فان افتقاد عنصر الامكانية ، فى حياته هو الذى
 جعله يكف عن الوجود فى المستقبل ..

والحق أيضاً ان تكتيك فوكنر يتشابه مع تكتيك
 بروسست الا أن الأخير يغلب عليه طابع الوضوح
 الذى يفرض عليه التسلسل الزمنى للأحداث ،
 بينما نجد الاول يشعر بأنه رجل ضائع ، ولانه
 يشعر بالضياح ويستشعره نجده يقدم على المخاطر
 مهما تكن طبيعة هذه المخاطر . وبينما نجد أبطال
 بروسست يحلمون ويتمنون وينظرون الى الامام على
 الرغم من أن أحلامهم لا تخرج الى حيز الواقع بل
 تظل حبيسة ذواتهم ، بمعنى أنهم يشعرون بشيء
 أى شيء يستطيع الانسان أن يتشبث به ويكون
 مبرراً له يدفعه الى مواصلة الحياة ، أقول اننا فى
 الوقت الذى نجد فيه أبطال بروسست يفعلون هذا ،
 نجد أبطال فوكنر لا يتشبثون بشيء لانه ليس هناك
 نعمة شيء . هم لا يستطيعون التقدم ولو خطوة واحدة
 لان المستقبل يهددهم بالسقوط ، والسقوط شيء
 مريع فيه ظلام الليل وبرودة الجليد ، فيه العدم
 واللاشيء ، انه المصير الذى لقيه كونيتن فى « الصخب
 والعنف » وكان الثمن الذى دفعه فى مقابل الحياة
 المسطحة التى عاشها ولم يحياها ، أو التى وقفها
 ولم يعيشها . فعند فوكنر ان الانسان ينبغي أن
 يتوقف لأن الزمن نفسه قد توقف ، وكل ما حصلناه
 من الآم واحزان فيه الكفاية وأكثر من الكفاية ..
 فقد بلغ السيل الزبى . وعلى هذا فالانسان ماهو
 الا « كمية مادية » فهو غير قابل لاستقبال ما يتواتر
 اليه وبالتالي فهو غير قابل للتحول أو التشكيل ،
 لهذا كان عليه أن يعيش فى حالة دوران حول ذاته
 حتى اذا ما أصابه الدور سقط فى النهاية سقطته
 الأبدية .

ولكن هل يمكن للانسان ان يعيش على حالة
 زمنية واحدة هي الحاضر الذى يتخفى وراء حشود
 الماضى وصراخه ؟

الحق أنه ليس بمقدورنا تجميد الانسان وتحديد
 بانه « كمية مادية » فطبيعة الوعي الذى نكتسب
 الخبرات عن طريقه انما تمل على الانسان التغير
 والتجديد حتى يستطيع أن يحقق بذلك صفاته
 الانسانية ، ولهذا فنحن لانستطيع أن نحدد « ماهية »
 الانسان الا عن طريق ما يصير ، فهو لا يخرج عن

كونه مبنوعة امكانيات صيرورته وهو مايسميه
هيدجر « قوة الممكن الصادقة » .

حياة الصخب والعنف

وكانما أراد فوكنر بروايته المؤسسية « الصخب والعنف » أن يقول أو بالأحرى يصرخ قائلا ان الحياة قصة يروها معنوه ، قصة ملؤها الصخب والعنف ، قصة لاتعنى شيئا أى شيء . لان أبطالها بلا بطولة وشكلها بلا مضمون ، انها قصة بلا قصة . ولكن فوكنر سرعان مايعود ليؤكد أن هذا اليأس الأسود وهذه الصرخة المبحوحة لايمكن أن تقف أمام طموح الانسان ، لان الحقيقة الانسانية حقيقة على أية حال وحقيقة ليست عارية تماما من امكانيات الخلق والابداع .

وهكذا نجد في ادب فوكنر بصيصا من الامل ، وقبسا من الرجاء ، فهو وان لم يكن متفائلا كل التفاؤل الا أنه ليس متشائما تمام التشاؤم .

« سعد عبد العزيز »

من اجل ذلك نستطيع أن نقول ان «عيبث» فوكنر لايمكن أن يكون عيبثا فلسفيا أو دراميا ، فاذا كان المستقبل فى نظره شيئا مغلقا فهو على الاقل لايزال مستقبلا ولا يزال الانسان يستشعر عن طريق وعيه الترقب والتحفظ وتوقع مايرى اليه من تيار المستقبل تلك حقيقة انسانية لايمكن اغفالها أو التغافل عنها ، لكن لابد أن نشير الى أن دافعا قويا قد جعل فوكنر يتخذ مثل هذا الموقف ، هذا الدافع هو حالة اليأس التى كانت تطلحن كل شيء فى مجتمعه ، فقد استخدم فوكنر كل طاقاته الفنية ليصور اختناق الانسان فى عالم يحتضر ، عالم كبر وشاخ ووهن العظيم منه ، عالم لم يعد يبقى أمامه الا .. الموت ..

حول الصخب والعنف

لافايت «يوكنا بتوفا» هو منطقة فوكنر نفسه ، فى هذه المنطقة عاشت أسرته قبل قيام الحرب الأهلية وفيها شهدت ايام مجدها وثرائها ، وفيها رأت مستقبلها تتهدده المخوف والخطر . وقد تأمل فوكنر جيدا جدا سيرة اسره وسيرته هو أيضا ومن السيرتين معا خرج بروايته القلعة «الصخب والعنف» .

والخسب الرئيسى فى رواية فوكنر هو ان اسمان مادي وآلى يعتمد على المدن الكبيرة التى تزدهم بالملايين من السكان ولكنهم سكان فرادى لا تجمعهم سمة موحدة ولاتنظيم شخصيته واحدة ، اما الجنوب فهو زراعى اقطاعى يعتمد على المزارع الشاسعة ويعتز بتعاليد الفروسية والشرف . ولكنه لن يلبث طويلا أمام ضربات الشمال المتلاحقة لان الشمال بقدر ما هو أروع ومنفذع بقدر ما نجد الجنوب غفن وخواء .

قد يجمع بين البناء المتكامل والعرض الملحمى والاسلوب الجديد حتى أسماها البعض « رواية الروائيين » اما القارى فإنه يحتاج فى تلوقها وتخطي صعوباتها الفنية الى حساسية مرهفة وإناة شديدة ومعرفة شئ عن الجنوب الأمريكى فى الوقت الذى كتب فيه فوكنر روايته هذه .

والواقع ان المنطقة التى أسماها فوكنر « يوكنا بتوفا » وجعلها فى ولاية ميسيسبي وجعل من مدينة « جفرسون » عاصمة لها هى منطقة اسطورية وحقيقية فى وقت واحد ، ومن العسير أن نفصل الاسطورة عن الحقيقة فى رواية فوكنر لانه نقل جغرافية شمال الميسيسبي وتاريخ اهله ، ونسخهما نسخا اسطوريا رائعا ، فشمال الميسيسبي ولا سيما بلدة اكسفورد «جيفرسون» ومقاطعة

مثل فوكنر قبيل وفاته عن احب رواياته الى نفسه فقال على الفور : « الصخب والعنف » . و « الصخب والعنف » هى أول رواية نشرها فوكنر عن اجنوب الأمريكى ، وكان قد كتب فيها روايه « سارتوريس ولكن نشرها فيما بعد . وقبل هاتين الروائيتين كان فوكنر يحاول جاهدا أن يحقق وجوده الادبى عن طريق روايتين أخريين ولكن دون جدوى لانهما كانتا روايتين عاديتين . « الصخب والعنف » اذن هى رواية فوكنر الخامسة وقد لقى فى كتابتها مايربوعلى الثلاث سنوات ووضع فيها كل جهده وقوته كما اعترف بذلك فى إحدى المناسبات . وكان عمره عند نشرها فى عام ١٩٢٩ اثنين وثلاثين عاما الا انه استطاع بهذه الرواية وفى هذا السن أن يفرض نفسه على النقاد والقراء سويا ، فقد أجمع النقاد على أنهم أمام عمل أدبى



● ان الزنجى ليتعذب اليوم لا
من أجل قومه فحسب ، بل من أجل
البيض كذلك - سادتر

● ان الوعى الاثريقى يبدأ فى
الحقيقة حين يصادم المرء اذ يكتشف
انه اسود ، وليس ذلك فحسب ولكن
حين يصادم ايضا اذ يكتشف انه ليس
ابيض

أورفيوس الأسود

على شاطئ

مأساة السيطرة

ولكن ، نحن نكانت السيطرة الاستعمارية قد نجحت بفيل ، و كثير في تعميق هذه المظاهر السابقة التي تشكل معالم الصورة العامة للنساء الانسان الامريكي جنوب الصحراء الكبرى بوجه خاص . الا انها في احديده قد فشلت ، بل عجزت تماما عن دهر حرية التعبير التليدية التي عيش عليها طوال تاريخه . وعارسها بلا ايجدية محتوبه ذلك لان اثرات الشعبى تولى طوال فترة السيطرة مهمة التعبير عن احساس الانسان بالمأساة داخل فواىب عنونه ، من موسيقى الى رقص الى اغان الى حداثيات وامثال ، يتنقلها الناس عبر ادغال الغابة ورمال الصحراء باللحجات الشعبية ، غير المكتوبة الى اليوم . ولقد كان الضمان الوحيد امام الاستعمار للابقاء على سيطرته فى القارة هو ان يتمادى فى ابتكار وتطبيق سياسة بربرية ذات شعب ثلاث تختلف باختلاف القائم على تطبيقها .

فقد اتبعت فرنسا والبرتغال وبلجيكا شعبة التذويب Assimilation وطبقها فى الجزائر وانجولا والكونغو بغرض قتل الروح والكيان الافريقيين فى الانسان الافريقي نهيدا لطلانه باللون الابيض . بينهما نجد حكومة افريقيا تتبع شعبة التعرف العنصرية اى الجمع بين التذويب والعزل Aprtheid بغرض القضاء على الانسان وعزله فى مكانة يظل فيها دون الابيض على الدوام . اما بريطانيا فقد اختارت شعبة اكثر مرونة وهى شعبة المشاركة فى الحكم بين الاجناس المتعددة فى مستعمراتها Multiracial Policy وذلك بغرض بقاء السيطرة تحت ستار منح الحكم الذاتى للمستعمرة وتمخض عن هذا كله فى مجال الثقافة ان اصبح لهذه الرقعة المتعددة الاقطار والانظمة ما يقرب من ثلاث لغات دخيلة ، هى بالطبع : الفرنسية ، الانجليزية والبرتغالية ، فرضت فرضا على أبناء القارة ، ولقنوا اياها رغم انوفهم ، وبالتالي أصبحت اللغات الاوربية الثلاث وسائل للتفكير والتوصيل على السواء ، لكن الاولى تفوقت على زميلتيها فى تاحتها حرية التلقى والتعبير امام الافريقي الذى طبقت عليه سياسة التذويب والادماج ، وخاصة فى محيط الثقافة والتعليم ، فى حين توقفت الانجليزية ، واكتفت بأن تكون وسيلة للتفاهم الادارى ، ان صح التعبير ، بين الادارة الانجليزية والرعايا الافريقيين الذين حددت لهم انصبة الثقافة والتعليم ليكونوا طبقا من صغار الموظفين والاداريين .

اما البرتغالية فقد ارتبطت بأسلوب العنف الذى اتبعته البرتغال فى تذويب مستعمراتها ، فلقبت كراهية الافريقيين ، ناهيك عن ضعفها الذاتى وقصورها كلفة عصرية ثرية ذات تراث وتقاليد .

لعل جزءا من اليابسة الارضية لم يكن مسرحا لمأساة الاستعمار والسيطرة مثلما كانت افريقيا ، وخاصة فيما وراء الصحراء الكبرى . وقد طبعت هذه المأساة على وجه الحياة الافريقية آثارا سيئة ما تزال الجهود تبذل حتى اليوم لمحو بقاياها . ولا شك ان الافريقي قد احس بالسيطرة وعانها ، واكتوى بالامها ، اكثر مما رآها مجسدة فى بشر مثله لا يتمتعون بميزة سوى أنهم بيض ، كما احس بها تتلشى فى كل ذرة من ذرات الطبيعة وما فيها ومن عليها . ومن المعروف أن البيض المستعمرين استولوا على أرضه وامتصوا كنوزها ، وقطعوا اشجارها وسرقوا حيواناتها ، وعزلوه وساقوه الى السخرة وباعوا ملايين من أبنائه فى أسواق الرقيق ، وحرموه من حقوقه الطبيعية فى التعليم والحرية ، وفرضوا عليه لغاتهم وأبجدياتهم ، واستباحوا حرمانه ، وبالجمله دفنوا كل رغبة لديه فى الحياة الحرة الكريمة .

عن المحسوس ، في حين أن لغاتهم الأفريقية بعيدة عن التجريد ، قائمه على التعبير المتداول المحسوس . ومن ثمة كان انخرج عو ذواتهم فيما يكتبون أو يفكرون . يمزجون فيها عالم الغربة والضيق بما اختزنوه من براءة وسذاجة وبساطة .

الدفاع الشرعي

وفي أواخر الثلاثينات تحول الى الفلسفة طالب آداب من جزر المارتينيك يدعى اتين ليرو - وكان شاعرا - نتيجة محنة نفسية خرج منها بأن بلاده في حاجة الى حل مشاكلها عن طريق العقل والتفكير . وقام ليرو بالاشتراك مع زميلين له ، هما جيل موينرو ورينيه مونيل ، بتأسيس مجلة أدبية أطلقوا عليها اسم الدفاع الشرعي .

Légitime Défense وقد كفانا شاعر السنغال ورئيس جمهوريتها ليوبولد سنغور مؤنة البحث في أثرها فيما كتبه عنها فيما بعد قائلا :

« وكانت اندفاع الشرعي حركة ثقافية لا مجرد مجلة أدبية . وقد استهلت نشاطها بتحليل ماركسي لمجتمع في جزر الهند الغربية كشفت فيه النقاب عن أبناء البحر الكاريبي المنحدرين من أصلاب العبيد الزنوج الأفريفيين وكيف عاشوا ثلاثة قرون في حال مزوية كانت تعيشها البروليتاريا . كما أثبت ليرو أنه لم يكن بالوسع انتسابهم من محرماتهم والتعبير عن حالهم هذه إلا عن طريق السريالية » غير أن ليرو لم يعيش طويلا . فقد مات قبل أن يحقق أفكاره ، ورغم أنه اتخذ السريالية أسلوبا للتعبير عن آرائه إلا أنها لم تثبت على يديه المفعول الذي كان يروج منه . غير أن جهده كان في حد ذاته حافزا لزملائه على العمل ، وسلاحا استخدموه فيما بعد في استئصال وصاية أوربا على أفريقيا . وعن طريق هذه المجلة التقى ليوبولد سنغور بزميليه اللذين رافقاه في رحلة الدفاع عن قارته ووطنه . وهما إيمي سيزير الشاعر المارتينيكي وليون داما شاعر غيانا الفرنسية . وكانت الفترة الواقعة بين عامي ١٩٣٠ ، ١٩٣٥ حافلة بالتجارب والثراء بالنسبة لهؤلاء الشعراء الذين تعلموا الفرنسية رغم انوفهم وسط صرخات الموتى من أجدادهم وأهلهم . لكنها أوضحت تأثرهم البالغ بالشعراء الرمزيين من أمثال رامبو وفرلين ومالارمي ، والسرياليين من أمثال بليز سندرار وجيل سوبر فييل وجيوم أبولينير وغيرهم ممن كانوا أكثر قربا من غيرهم بالنسبة للأفريقيين . وذلك لأن الثلاثة الأخيرين فيما يقول سنغور قد أحسنوا الى الشعر الفرنسي حين ساحوا في البلاد الاستوائية حيث جددوا طفولتهم ونهلوا من أنغامها وإيقاعاتها ، فأثروا الشعر الفرنسي . على الرغم من أنهم كسروا عنق البلاغة الفرنسية . »

وأغلب الظن أن فرنسالم تكن تدرى وهي تطبق سياسة التذويب - بعد استيلائها على الجزائر عام ١٨٣٠ تم السنغال عام ١٨٤٨ - أنها تدين نفسها بنفسها ، وأن الذين تحاول تذويبهم وطلائعهم باللون الأبيض واقناعهم بأنهم فرنسيون ، وأنهم جزء لا يتجزأ منها سوف ينثرون عليها ويرتدون الى أصولهم وجذورهم الأولى . ومن ثمة كانت مدارس الليسييه التي توسعت فرنسا في انشائها بالسنغال وغيرها من أقطار غرب القارة تعمل على إرسال المتفوقين من خريجيها الى العاصمة الفرنسية ليتزودوا بنفسط أكبر من التعليم ، وليتأكدوا من أن فرنسا جادة في أمومتها . وما وافقت الحرب العالمية الأولى على الانتهاء - وكان قد اشترك فيها كثير من أبناء المستعمرات الأفريقية جنودا في جيش فرنسا - حتى وفد الى باريس عدد لا يستهان به من أبناء غرب القارة ومدغشقر وجزر الهند الغربية يطلبون العلم في معاهدها .

وفي تلك الفترة كانت باريس تعيش وسط حقل غريب للتجارب الفنية حرته وأبوتة ظروف الحرب وما حل بالإنسان الأوروبي من خيبة أمل إذ رأى فيهم وقرائه نهبا لأداة القتل والتدمير . وما لبث هؤلاء الطلبة أن أحسوا بالغربة وبأنهم لا ينتمون الى أي مكان ولا يعترف بهم تاريخ في ظل الحضارة الأوروبية . ذلك لأن التناقض كان واضحا ، بل كان يزداد على مر الأيام . فما الذي تسمى اليه فرنسا من وراء عملية السلب التي تطارد بها أبناء القارة ؟ وأين هي تلك الحرية المزعومة التي منوها بها في بلادهم ؟ ألم يتهم مونتيكو في « روح القوانين » على السود ؟ ألم يصفهم فولتير داعية الثورة في « رسائل من أمابيد » بأنهم وحوش ، وأنه لا يدري ما إذا كانوا قد انحدروا من القرود أم أن القرود انحدرت منهم ؟ ألم يستخف بهم بروسبير ميريميه وهو باسان ، بل وبلازاك في قصصهم ؟ ولم يكن من الغريب بالتالي أن تتشكل لحظة الوعي من خلال هذه الأسئلة والشكوك التي تؤكدتها الحقيقة . يقول لويس نكوسي ، وهو صحفي من جنوب أفريقيا ، مبعرا عن هذه اللحظة :

« أن الوعي الأفريقي يبدأ في الحقيقة حين يصلح المرء إذ يكشف أنه أسود . وليس ذلك فعسب ، ولكن حين يصلح أيضا إذ يكشف أنه ليس أبيض ! » وهكذا تحول الطلاب الأفريقيون في مدينة التور الى ذواتهم ، بعد أن بثت فيهم أوربا الاحساس بالعدم نتيجة لونهم ، ولم يجد البعض منهم سوى الشعر يبعثه آلامه وشكاواه . وأدرك معظمهم أن اللغة الفرنسية تتميز بطاقة تحليلية ودقة منطق وهي طاقة جعلتها تتفوق على غيرها من اللغات الأوروبية في القدرة الفائقة على التجريد دون التعبير

فحسب ، ولكنها تحولت فأصبحت تأملا لدى الزنجي . ثم يصرح على السيربالية وعلاقتها بالزنجية فيمتدح مافعله ايميه سيزير في قصائده السيربالية التي جعلت للسيربالية وظيفة محددة محكمة الاطار ، ويضيف بأن الفاظ سيزير تشكل الزنجية تشكيلا ولا تنقلها نقلا مباشرا حرفيا كما يفعل المصور . وبالتالي فان الزنجية ليست موضوعا وليست فكرة مسطحة بقدر ما هي تركيب واسلوب مشحون بالحمية والحرارة . بل انها ليست حالة أو مجموعة من الصفات بقدر ما هي موقف ايجابي يتخذ الزنجي من العالم ، أو هي فعل ينبع من الالتزام الداخلي الذي يكشف عن نفسه بالالفاظ والاحاسيس ، والصور .

ويمضي سارتر في تحليله للزنجية فيقرنها بالعذاب الذي اخذه المسيح على نفسه من اجل البشر ، ويؤكد ان الزنجي يتعذب ، لا من اجل قومه فحسب ، ولكن من اجل البني أيضا ، وإن الزنجية لا تعني ما هو كائن فحسب ، ولكنها تعزجه بما ينبغي ان يكون . أي انها وسيلة وليست غاية تقصد لذاتها ، لانها تتجاوز هذه الذات وتسمو عليها فتصبح حبا وتركيبا اقرب الى الاسطورة رغم احتفالها بالام ، ورغبتها وليدة الشر الذي يعكس الوجه الحقيقي لمأساة السيطرة .

ويختتم سارتر حديثه القريب من حديث الشعر فيعلن أنه يعجز عن تحليل الزنجية لانها مزيج مركب ، ولانها غامضة بقدر ما هي موحية ، ثم يقرنها بالشاعر نفسه كجزء لا يتجزأ منه ، ويرى فيها انتصارا للترجسية وانتقادا لترجسي في آن واحد . وبالتالي فهي في أساسها شعر خالص بكل ماتوحيه هذه الكلمة من معان .

والحق أن سارتر قد أجهده نفسه في فهم ما يكتبه الافارقة الزنوج ، وأثبت انه هو نفسه شهادة على هذا العصر ، كما أن الزنوج شهادة على مأساة السيطرة والاستعمار ، وكأنه بهذا قد معا ما ألحقه اسلافه من الكتاب والمفكرين بالزنوج من صفات وافكار أقل ماتوصف به انها غير انسانية . والحق أيضا أن هذا «المنتخب» الذي يعد «بيان» النزعة الزنجية وانجيلها ما يزال الى اليوم المحور الاساسي الذي تدور حوله أبحاث الشعر والنثر على السواء خارج مجال اللغة العربية في قارتنا .

غناء أودفيوس :

ويستهل سنغور هذه المجموعة الفريدة بقصيدة ليون داما شاعر غيانا الفرنسية عنوانها : «في تلك الليلة أقبلوا» صور فيها مأساة السيطرة وجعل الألفاظ تنطق بمعانيها ، وفيها أيضا أحد أبعاد الزنجية كالدانة لمأساة العصر . يقول داما في

غير أن هذا الثلاثي الموهوب المكون من سيزير ، وسنغور وداما ، مالبث أن جمع حوله كثيرين من أبناء القارة الذين يدرسون بمدينة النور ، ومالبثوا أن أعلنوا على الناس رسالتهم الجديدة مستهلين اياها بقولهم : « لسنا فرنسيين ، انما نحن زنوج » . وقد أعلنوا ذلك بحماس زائد ، وتشددوا في الدفاع عن قضيتهم . واشتقوا عنوانا لها أضافوه الى المعجم الفرنسي ، وهو الزنجية Négritude . تلك النزعة التي أصبحت «ميثاقا» التزم به معظم الشعراء الذين يلتبون بالفرنسية في جنوب الصحراء الكبرى . ويتلخص محتواها في الايمان بالافريقياسم الام كمحاوله لا تبث الوجود الافريقي واعادة الثقة بالنفس التي افتقدتها كل افريقي زنجي . فهي أداة لتحقيق الذات والوجود ، وتعبير عن ارادة الوحدة الروحية لدى الزنوج ، كما يقول سنغور ، وضرورة تجميعهم تحت رايه المطلب الجماعي من اجل استرداد كرامتهم الانسانية . وبالتالي اخذت اشعارهم تلح على السمات والتقاليد الافريقية ، وتزعم بالقارة والانتساب اليها ، وتتفزل فيها بعشق ووله ، فهي الامل الباقي بعد أن « ماتت أوروبا صريعة الآلة » والمدفع ، على حد تعبير سنغور في احدى قصائده .

ولا بد أن نشير في هذا المجال الى جهدين كان لهما ابلغ الأثر في الثقافة الافريقية بوجه عام وفي الشعر وزنجيته بوجه خاص ، فيما وراء الصحراء الكبرى . ففي عام ١٩٤٧ أسس اليون ديوب بالاشتراك مع عدد من اخوانه السنغاليين وابناء غرب القارة المقيمين بباريس مجلة « الوجود الافريقي » التي تصدر حتى اليوم وتتبعها دار نشر باسمها ، وقد أسهمت في تعريف العالم بأجود ما أنتجه الافريقيون من شعر ونثر بالفرنسية وغيرها . وفي العام التالي ١٩٤٨ أصدرت مطابع الجامعات الفرنسية مجموعة منتقاة من اشعار أبناء غرب افريقيا ، ومدغشقر ، وقد أشرف على اعدادها وجمعها ليوبولد سنغور ، وزكاها جان بول سارتر بمقدمة تحليلية مستفيضة جعل عنوانها : « أودفيوس الأسود » ، وفيها انتصر للزنوج ووصفهم بالرسول ، وقال ان شعرهم هو « وحدة الشعر الثوري العظيم في عصرنا » .

ويجدر بنا قبل أن نتحدث عن نماذج الشعر التي تبنت النزعة الزنجية هذه ، أن نتوقف قليلا لنعرض ماجاء بالمقدمة الذكية التي كتبها سارتر . فقد استهل نصير حرية الانسان في هذا العصر المقدمة بتحليل للوعي العرقي ، وأبان انه وعي يتركز حول الذات السوداء ، ويتفق أن يكون منارة ومرآة في وقت واحد . أما الزنجية لديه فهي الاعلان عن الذات ، وهي ليست وجودا مباشرا

قصيدته ذات الشكل الهندسي القريب من موشحاتنا
العربية :

في تلك الليلة أقبلوا ، حين

كانت

الطم

طم

تدوى من

لحن الى

لحن

الجنون

العيون

الجنون ، الايادي ، الجنون

اقدام التماثيل

منذ ذلك الحين

كم منا

مات

منذ ان أقبلوا في تلك الليلة ، حين

كانت

الطم

طم

تدوى من

لحن الى

لحن

الجنون

العيون

الجنون ، الايادي ، الجنون

اقدام التماثيل .

ونحن هنا ازاء تجربة سيرالية تمثل لناجنون
الفرقص الأفريقي وصخبه اذ يدور معدقات الطبول ،
ثم يتوقف فجأة ويتحول أمام أعيننا الى قطعة من
الآثار في متحف . ومع هذه الغرابة في الشكل ،
والمحتوى الا أننا نحس بوقع المناسبة من خلال
كلمات بعينها مثل الطم طم ، الجنون ، العيون ،
اقدام التماثيل ، الايادي .

ان الزنجية تجعل شعارها يلج دونها عهد على
صورة الأفريقا قبل ان يدهمها الاستعمار وشوهِه
ظهارتها ، وهو يسمى ورائها كمن يسمى وراء
فردوس مفقود . فها هو داما أيضا في قصيدته
الرائقة « العرائس السودا » يفض الفتيات البيض
ويحاول الفرار منهن كما فر منهن سنغور في
قصيدته « نيويورك » . يقول داما :

اعطنى عرائس السودا .

كيما ابدد

صورة الفتيات الشاحبات ، بالعات الهوى ،

القاديات الرائحات

على درب سامي

ويقول سنغور اذ يقارن مانهاتن حتى الموسرين
في نيويورك بـ « هارلم » حتى الزوج المواجه من
الناحية الاخرى للمدينة :

ليس ثمة صدر ام ، ولكن ليس سوى سيقان
النايلون .

سيقان ونهود لا رائحة لها ولا عرق .

وليس ثمة كلمة حلوة تقال ، لانه ليس ثمة
شفاه .

ولكن ليس سوى قلوب صناعية تعطى لمن يدلع
بالنقد .

ثم ينتقل الى هارلم قائلا :

هارلم ! هارلم ! هارلم ! الآن رايت هارلم !

نسمة اذرة خضراء تنبعث من الارصفة

التي حدثتها اقدام الراقصين الخافية .

ان نساء مانهاتن لدى سنغور لسن سوى « قاسيح
بفاذة الرائحة » . أما الحياة والحصب والرجسولة
فهي هارلم .

ونعود الى قصيدة أخرى لداما بعنوان « الميزانية »
حيث نراه يوازن بين أرباحه وخسائره ، اذ يعيش
غربيا في عالم ينبت دون أن يفصح ، فيسعى الى



ل . سنغور

استعادة عالمه الاصلى الذى يحس بمسئوليته ازامه
.. يقول :

احس بانى اضحوكة
اذ ارتدى احذيتهم ،
اذ ارتدى سترات الطعام التى يرتدون ،
اذ ارتدى قمصانهم المنشاة ، ياقاتهم الورقية ،
اذ اضع على عيني عويناتهم وقبعاتهم المحبوكة
المستديرة

احس بانى اضحوكة
اذ ارتدى ربطات عنقى التى لم تها
لان تعرق من الصباح الى المساء
اذ ارتدى ملابسهم الضيقة كالقمصة الاطفال
واللبسهم التى توهن اطرافى
وتسلب جسدى جماله

والزنجية كذلك نزع ذاتية كما اشار سارتر،
فهى تثبت نفسها وتتجلى فى القصيدة الواحدة
اسلوبا قبل ان تكون موضوعا .. يقول سيزير
عنها :

زنجيتى ليست صخرة ،
ينطلق صمغها ضجيج النهار

زنجيتى ليست غشاوة من الماء الاسن
على عين الارض الميتة

زنجيتى لا هى بالبرج ولا هى بالمعب
فهى انما نفوس فى لحم الارض الاحمر
نفوس فى لحم السماء المحترق
وبالحاحها الدائب
تخترق الحود المعتم .

ففى هذه السطور يؤكد سيزير الصفة الدينامية
لمفهوم الزنجية ، فهى سلوك وصيرورة ايجابية ،
وقوة دينامية تتم بصبر وعناد ، فى الارض والسماء
والعناصر . والزنجى يبحث عن وجوده المطلق الحق
ويسعى الى تحقيقه سلوكا قبل ان يكون فكرا .
لكن هل معنى هذا انها نزع عنصرية ؟ لقد نفى
سارتر ذلك ، فهى « عنصرية مناوئة للعنصرية »
ان صح ان يكون الحال ، وهى لحظة السلب كرد
فعل لقضية امتياز الرجل الابيض . وبالتالي فهى
القضية الضدية التى تؤدى الى القضية التركيبية
النهائية القائلة بالانسانية العامة بلا عنصرية .

وافريقيا بهذا المفهوم نراها داخل الشاعر :
يحرس ذكراها ، ويژهو بانتسابه لها ، ويتغزل فيها
عاشقا متيما بلونه الاسود الذى احببه تكاية فى
اللون الابيض . فداما يريد عرائسه السوداء ،
وزميله ارماتو يصف الهه بالسواد وبانه غليظ
الشفقين مجعد الشعر ، وسنغور يرى فى المرأة

السوداء كل شيء فى حياة الانسان .

وتل احدا من شعراء هذه النزعة لم يصورها
كما صورها سنغور الذى لم يكتف بالتصوير ،
ولكنه حاول ان يفلسفها وان يجد لها مبرا
موضوعيا ، فوضح ان شعراء الزنجية انما يتبنون
مذهب « الحضارة العالمية » والانسانية ، فهم
لا يعرفون الحق بقدر ما يعلمون بعالم يتسع لكل
البشر ، وهم قد خاضوا ضمير العالم فى وقت لم
يكن لديهم فيه سلاح سوى الكلمة ، حاملين شعار
« الاخوة والحق والامل » .

اما فى شعره فقد الح سنغور فى درواينه
الخمس على الزنجية، وتجلت لديه فى كثير من ابعاده،
فهو يعتقد بمعتقدات قومه ويحترمها ، ويدين
« الابنى البضاء التى حشت البنادق ودمرت
الممالك ، ودفعته الى العزلة . واجتثت الغابة العلراء
كيما تصنع منها فلنكات للسكك الحديدية » .
وينادى الاقنعة ويمجدها فى قصيدة مستقلة ،
يعنوان « صلاة الى الاقنعة » . وهو معتمز بنفسه ،
وقومه الذين يعدم « الحميرة التى يحتاج اليها
النقيق الابيض » ، بل انه يقول فى قصيدته عن
الاقنعة هذه :

من ذا سوانا يعلم العالم النغم
حين تقضى عليه الالة والمدفع ؟
خبرونى من ذا سوانا يعيد لاصحاب الامل
المزق ذكرى الحياة ؟



ج. ب. سنغور

كذلك لا يكف سنغور عن استعادة ذكرى أسلافه
مذكرا قومه بعظمتهم ، مستحضرا أرواح الموتى
الذين رفضوا الموت ثم أجبرهم المستعمر عليه .
يقول :
أواه ياموتانا !

احموا اسطح باريس في ضباب الاحد
الاسطح التي تحرس موتاي
حتى أنزل الى الشوارع من الأمان الخطر نبرجى
كيها انضم الى اخوتي ذوى العيون الزرق
وأصافحهم بيد صلبة .
وينادى نيويورك قائلا :

انى أقول لك : دعى الدم الأسود يجرى فى
دعك يانيويورك
حتى يجلو الصدا عن مفاصلك الصلبة ، كانه
زيت حياة ،

حتى يكسب جسورك حنية الردفين وليونة
الزواحف .

ولئن كان سنغور وسيزير وداما هم أبرز ثلاثة
تبنوا النزعة الزنجية من شعراء أفريقيا الذين
يكتبون بالفرنسية ، الا اننا نجد كثيرا من سمات
هذه النزعة ممثلة فى أشعار غيرهم كبراجوديوب
ودافيد ديوب السنغاليين ، كما نجد بعضها فى
الشعراء الذين يكتبون بالبرتغالية رغم أن شعرهم
كأنه يشم عن حزن وضياح كاملين نتيجة لعسف
البرتغال واضطهادها . أما فى اللغة الانجليزية ،
فالاكتداد بالزنجية ليس كبيرا . يقول أزيكيل
مفاهيلي وهو من أبناء جنوب القارة :

« ان الزنجية بالنسبة لنا فى مجتمعات متعددة
الاجناس لاتعدو أن تكون بدعة وحديثا يلوكة
المثقفون . وبالطبع لم يكن من سوء حظنا ان نتلقى
العلم فى الخارج ، وأن نلوب مثلما حدث لأصدقائنا
المتحدثين بالفرنسية .

والحق أن أورفيوس ، الموسيقى الذى أبدعت فى
تصويره أساطير الأغريق ، لو عاش بيننا اليوم ،
واستمع الى هؤلاء الشعراء الذين هزوا ضمير العالم
لانضم اليهم من فوره ، ولكان الجماد والنبات تحركا
خلفه كما كانا يتحركان حين يعزف الحانة فى
الاسطورة اليونانية .

افريقية الزنجى الأمريكى

لكن ما علاقة زواج أمريكا بهذه النزعة ؟ لقد
حاولوا أن يتعرفوا على أفريقيا فى مطلع هذا القرن
باعتبارها مهد أجسادهم . بل ان الاحساس
بالافريقية ظهر لدى الزوج الأمريكيين فى وقت

مبكر ، وخاصة فى شعرهم . فكان الآية انقلبت ،
وأصبح فى أمريكا نزعة الى الافريقية وفى أفريقيا
نزعة الى الزنجية . والثابت أن زواج أمريكا رغم
تحمسهم المبكر للقارة الافريقية الا انهم مالبتوا فى
فترة ما بين الحربين أن « تأمر كوا » شيئا فشيئا .
ويعتبر الشاعر الزنجى الأمريكى لانجستون هيوز
من أوائل قومه الذين ألخوا على انسابهم لأفريقيا
الأم بقصيدته المشهورة « الزنجى يتحدث عن
الانهار » التى كتبها عام ١٩٢١ ، ومنها :

لقد عرفت انهارا

عرفت انهارا قديمة قدم العالم

أكبر سنا من جريان الدم الانسانى فى الشرايين
البشرية

لقد شبت روحى عميقة كالانهار

واستحمت فى الفرات حين كان الفجر نديا
وابتنيت كوخى على شاطئ الكونغو الذى كان
يهددنى حتى انام
والقيت بصرى على النيل فشاهدت الاهرامات
تطل على .

غير أن هيوز ما لبث بعد ذلك أن انشغل بقضية
الزواج فى أمريكا مثلما فعل زملاؤه من أمثال
ريتشارد رايت ووالف اليسون وجيمس بالدوين
الذين اعتبروا أنفسهم مواطنين عالميين لاتحدهم
حدود قارة أو أخرى ، وهم أيضا لم يعانوا من
سيطرة أو استعمار كما عانى أخوانهم فى أفريقيا .



والحق أن النزعة الزنجية قد أثرت فى مجرى
الشعر المكتوب بالفرنسية وراء الصحراء الكبرى
ردحا من الزمن يصل الى ثلاثة عقود ، من ١٩٢٠ الى
١٩٥٠ تقريبا ، ثم أخذ أثرها يتضاءل رويدا رويدا
مع تحرر المستعمرات وعودة الحرية السليبية . وقد
فطن سارتر الى ذلك فقال فى مقدمته المذكورة ان
الزنجية تعبير عن لحظة تاريخية من نوع خاص ،
وأن هذه اللحظة سجلت انطلاق الجنس الاسود نحو
التعبير عن الثورة على السيطرة والتسلل الابيض .

ولئن كانت هذه النزعة قد طفت على شعر
الافريقين الذين استغلخوا اللغة الفرنسية ، ولئن
كانت قد أشاعت السواد فى شعرهم ، الا أن ما يكتبه
الافريقيون اليوم من شعر فى هذه المناطق يؤكد

عودة الشعر الى نبعه الصافي الاصيل ، حيث الانسان مجرد من كل امتياز ، وحيث جنسه مجرد صفة تلحق به . فلم تعد اللعبة سوداء كما كان يطالب بها ليون داما ولم يعد الاله اسود غليظ الشفتين كما رآه ارماتو ، كما لم تعد المرأة السوداء التي تتدثر بلون هو الحياة هي كل شيء في حياة الانسان

الافريقي اليوم . ذلك لان افريقيا استردت عافيتها وعادت تؤكد وجودها من جديد ، وفتحت النوافذ والابواب امام كافة التجارب والتيارات الانسانية . وما شعر الامس الا شهادة على مأساة السيطرة والاستعمار ، ودافعا الى بناء اليوم وحركته . « على شيلش »

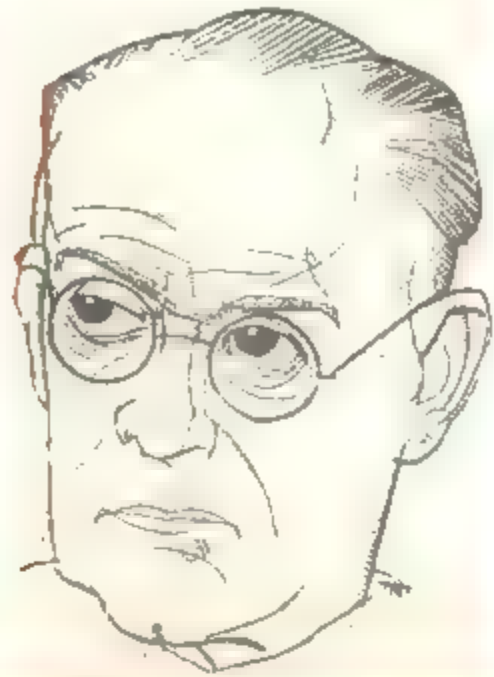
جسيم بيراند للو

« الحسلم والوهم ثم الاشئ » بابتدته السوداء الباردة « هذه جميعا هي المعساني التي تصور عليها مجموعة بيراندللو القصصية التي صدرت أخيرا ، والتي قام باختيارها وترجمتها والتقديم لها الناقد الانجليزى فردريك ماي ، ولقد حرص البروفسور ماي في إصداره لهذه القصص القصيرة التي ألفها كاتب ايطاليا المسرحي على ابراز نظرة بيراندللو العقلية الى الحياة بما تنطوي عليه هذه النظرة من سخرية وكآبة . لذلك جاءت هذه القصص التي احسن اختيارها شرحا وتوضيحا للموضوعات الاساسية التي اقام عليها بيراندللو مسرحياته ... لفز الذات البشرية ، استحالة الاتصال بين الناس ، العزلة التي نعيش فيها جميعا ، الرفاهية بصورها المثالية التي لا زلنا نفرق فيها انفسنا على الرغم من سخف الامل ولا عقوليتة .

هذه الصراحة وان كانت موجعة يجسدها لنا بيراندللو في هذا الحوار الرائع : « انظر هنا .. هنا تحت شاربى ، الا ترى سوى العدم واللاشيئية ، هذه بقعة حمراء ؟ اتعرف ما اسم هذه البقعة ؟ اسمها الموت ! الموت الذى نغرس هذه الزهرة فى حلقى ، اننى اقول لك دعها يا صديقى ، دعها فلسوف الاقى حتفى فى مدى تسعة اشهر او عشرة » من قصة « الرجل والزهرة فى حلقه » . ويجسدها ايضا فى هذا الحوار : « ان المشكلة لتتشأ عندما تحاول ان ترى من الخارج ماهو الفرض من كل هذه الميول والرغبات والمشاعر والفرائز التي اذعنت لها فى اعماق نفسك لا شيء ، الا لانك خلقت بها ولا تملك الا ان تستجيب لها . ولانك على وجه التحديد تحاول ان تجد ما يبررها خارج ذاتك فانك لن تجد لها مبررا على الاطلاق ، تماما كما انك لن تجد فى داخلك سوى العدم واللاشيئية ، هذه اللاشيئية هي التي توصل اليها نيقولا سيكس وهي التي ينبغى ان تكون محور التفكير الفلسفى » (من قصة تعبى انسان) .

وينبؤ ان بيراندللو يريد ان يقول من خلال كلمات البروفسور ماي انه مادامت الحياة جسيما لا يطلق فليس امامنا جميعا الا ان نصنع ضحكة كبيرة ، ولكنها ضحكة رفيقة مهذبة تخرج من بين الشفاة لان بيراندللو لم يكن ذلك الساخر الهازى الذى كانه سرفانتس او اتاللو سيفيو . والظاهر اننا لا نتفق مع البروفسور ماي فى قوله ان هذه القصص القصيرة تنتم الى طبيعة عالما غير المتكامل لان السؤال الذى سرعان ما يبرز هنا هو على اى نحو نحن انفسنا غير متكاملين ؟ ..

والبروفسور ماي يشبه بيراندللو بالارض الام التي تحمل الكثير من الآلام والاحزان ولا يسمعها الا ان تحتل وتحاول .. او على حد تعبيرة : « كان لديا آنا وايل والسرطان الذى يأكل فيهما كانهما لدا بيراندللو ، او لدا الام » . وعند بيراندللو انه ربما لم يكن هناك من يقين فى الحياة الا ان يكون يقين الوهم ، ولا سبيل الى الخروج من هذا الوهم الا بالعمل ، ومن هنا رأينا انتاج بيراندللو الخلاق يتراوح بين العمل والحياة وهو ما عبر عنه بيراندللو بقوله : « اما ان تعيا حياتك واما ان تلونها » . ولقد انتج بيراندللو ما يقرب من (٢٣٣) قصة قصيرة فيما عدا مسرحياته ، وكلها تلور حول الآلة الذهبية التي تسعى الى القلق والحيرة ، وعلى ذلك جاءت هذه المجموعة القصصية حاوية لاهم ما كتب بيراندللو من قصص لا شيء الا لأنها تعيد بناء هذا العالم العجيب .. هذا الجسيم الذى لا يطلق .. جسيم بيراندللو ..



● من خلال دراسة اعمال محمود سعيد والكشف عن جوانب الجمال في فنه نستطيع ان نتعرف على تطور الحركة الفنية في مصر ، فتاريخه هو تاريخ التصوير المعاصر في بلادنا .

محمود سعيد والفن الحديث

صباحي الشارون

و « أمومة » و « حمام الخيل بالمنصورة » ، كما تناول الرسم العاري وأبدع فيه ..
لقد عاش محمود سعيد في الاسكندرية وكان أبوه رئيس وزراء أو كما كان يطلق عليه في زمانه ، ناظر نظار ، وعاش في حي بحري . وتولد عنده في شبابه حب الفن ولكن أسرته وجهته الى دراسة القانون .. في جو الاسكندرية وبين بنات بحري والحياة المرفئية العائلية .. وبين الفن والقانون عاش فناننا الكبير حتى اعتزل القضاء عام ١٩٤٧ .. ونال أول جائزة تقديرية في الفنون عام ١٩٦٠ ثم مات في ٨ أبريل ١٩٦٤ يوم عيد ميلاده السابع والستين ..

مرحلة التكوين الفني

في شبابه درس التصوير الزيتي في مرسى زنايري على أيدي الاساتذة الأجانب الذين أقاموا في الاسكندرية .. وكان يسافر الى الخارج في أجازته الصيفية ليطوف بمتاحف أوروبا ويطلع على آخر ما وصل اليه الفن هناك من تعدد في الأساليب .. وفي عام ١٩٢٠ رسم لوحته « الفسيل في حدائق القبة » ..

في هذه اللوحة جرب الفنان الطريقة التأثرية التي كان يستخدمها « فان جوخ » في التصوير .. فالألوان ذات سمك وتخانة .. وهي من الانبوبة مباشرة بغير مزج ولكن تجاور البقع اللونية الصغيرة يوحى بلون جديد هو ما يقصد اليه الرسام ..

وعنه الطريقة في التصوير الزيتي كانت دائما أنجح الطرق في نقل الاحساس بحرارة الشمس ووهجها .. ونحن لا نجد بين أعمال محمود سعيد كلها بعد ذلك لوحة أخرى عالجها بهذه الطريقة الخاصة بفان جوخ .. هل كانت هذه اللوحة مجرد محاولة واحدة ؟ أم أنها تجربة في استخدام الأسلوب التأثري عامة ؟؟

ان هذا الأسلوب يشيع في أعمال محمود سعيد الاولى .. ولا شك أنه تأثر خلال رحلاته الصيفية بأعمال رمبرانت أقدم التأثيرين ثم فنانى الفلاندر .. وكذلك أعمال الفنانين الايطاليين الاوائل .. فهناك مجموعة من اللوحات اتبع في رسمها طريقة رمبرانت باظلام الخلفية وإظهار الاشكال الثانوية من خلال هذه الظلمة مع التركيز بواسطة البقع اللونية المضيئة والبراقة على الاجزاء الرئيسية في اللوحة والتي يرغب الفنان في تقديمها عن غيرها بواسطة هذه الاضاءة القوية .. ومن أمثلة هذا الأسلوب لوحته التي رسمها لوالدته في هذه الفترة المبكرة من حياته الفنية ..



فتاة على الكرسي

محمود سعيد فنان اجمع الكل على روعه انتاجه . وقدرته على التعبير عن الجمال المصري وصياغته في لوحاته . ومن خلال دراسة اعماله والكشف عن جوانب الجمال في فنه نستطيع أن نتعرف على تطور الحركة الفنية في مصر .. فتاريخ محمود سعيد هو تاريخ التصوير المعاصر في بلادنا وقد تطور الفنان وتنوعت الموضوعات التي تناولها ولم يجمد أبدا خلال ٤٥ عاما من الممارسة المتصلة للتصوير الزيتي ..

خلال هذه الفترة الحافلة بالانتاج الفني تنوعت موضوعاته ، فرسم المناظر الطبيعية والصور الشخصية والناس الشعبين وسجل الموضوعات الشعبية « الذكر » ، « الصيد العجيب » ، « الدفن » ، والحياة الريفية كما في لوحاته « الشواذيف » ،

مرحلة التطلع الى الفرعونية

في أوائل القرن العشرين كان الطريق الوحيد لممارسة الفن في بلادنا يمر بالحجرة الاوربية .. فالاساتذة اجانب والثقافة غربية .. والفن في الغرب له تاريخ متصل .. اما في مصر فممنذ حمل سليم الاول الصناع المهرة الى عاصمة حكمه في الاسكندرية عند غزوه لمصر منذ ثلاثة قرون ، وحتى أوائل القرن الحالي وجدت هوة لا نستطيع أن نقول أن ثمة فنا تصويريا مصريا قام خلالها ..

ولكن لم تلبث الثورة المصرية ضد الاستعمار ان اشتعلت عام ١٩١٩ وانتشرت في اعقابها مفهومات سياسية دفعت المثقفين الى الاتجاه الى التراث والبحث عنه واستخراجه ثم تركيز الاضواء عليه والاعلاء من شأنه .. وهكذا ظهرت الدعوة الى المصرية والالتفات الى التراث الفرعوني بفنائه الذي لا يحد ، وعراقة واصلاته التي سادت خلال الفين من السنين .. وكان هذا التراث منهلًا للفنانين ومادة للسياسيين والمفكرين ..

هكذا كانت الروايات الاولى للروائي المعاصر نجيب محفوظ فرعونية ، والمثال مختار في تمثاله « نهضة مصر » مثل مصر بصلاح ترفع النقاب معتملة على أبي الهول . ومحمود سعيد استجاب لهذه الدعوة وراح يتطلع الى الفن الفرعوني محاولا استيعاب قيمه منها ..

لكن حظ مختار كان أسعد من حظ محمود سعيد .. ذلك أن الآثار الفرعونية في معظمها مجسمات .. ومختار كمثال استطاع أن يتبلور بسرعة ويرتكز بكل ثقله على تراث واضح محدد كبير .. أما محمود سعيد فلم يجد في التصوير الفرعوني ما يفنيه تماما عن التطلع الى التصوير الاوربي .. ذلك أن المصور الفرعوني كانت مجموعته اللونية محدودة ، وكان عمله قاصرا في معظم الاحيان على تلوين النحت البارز الذي يعمل به المثال ، او بتعبير أكثر دقة كان الفنان يلون تماثيله او رسومه البارزة على الجدران ونادرا ما وصلت اليها رسومه على السطح المنبسط .. وكان التجسيم بالنحت عند الفنان الفرعوني ، ولم يسلك الى التجسيم طريقة التظليل أو التدرج اللوني .. كل ذلك يرجع الى العقيدة التي سادت في تلك العصور ..

لهذا كانت مهمة محمود سعيد أصعب من مهمة محمود مختار رغم أن كليهما تطلع الى تراث واحد .. ومع هذا فقد نجح محمود سعيد في مهمته فهو عندما تخلى مرحلة الأخذ الواعية الارادية من الفن الفرعوني .. عندئذ قدم اروع أعماله ..

في لوحته « الشواذيف » نجده يكون لوحته

على أساس التكوين « الهرمي » ولا يراعى المنظور بدقة في حجم الرجلين اللذين يعملان في تحريك الشواذيف بعكس بقية عناصر اللوحة التي راعى فيها المنظور والبعد والقرب بدقة .. ثم أن رداء الرجال منقول عن ملابس الفراغة وليس عن الفلاح المصري في القرن العشرين .. لكن رسمهم في حركة عنيفة وهو مالم يفعله الفنان المصري القديم .. وكذلك « الجحش » الذي في مقدمة اللوحة مأخوذ بنفس وضعه ووقفته تقريبا عن رسوم الفراغة .. أن هذه اللوحة تمثل خير تمثيل مرحلة التأثر الارادية الواعية بالفن الفرعوني ، وهي ليست نقلا حرفيا فالفنان يستخدم ألوانه الخاصة ويراعى المنظور في توزيع معظم عناصره ويهتم اهتماما متساويا بكل جزء في اللوحة بما في ذلك المنظر الخلفي البعيد ويحكم التكوين ولكنه يشارك في الحياة الفكرية ويتحسس للدعوة لحياء التراث الفرعوني ويطبق ذلك في فنه بما يتفق وشخصيته الفنية ..

معالم الشخصية المصرية

بنات بحري .. والتراث الفرعوني .. وخبرة المصورين الاجانب .. والواقع .. والتراث والحبرة .. عندما اجتمعها سعيد في لوحاته قدم شيئا خاصا به .. خاصا بمصر أصيلا في فن التصوير .. لقد حقق تكوينات محكمة للغاية .. ليسنت حسابية كتكوينات زميله المعاصر « ناجي » .. ولا تقليدية سبق أن طرقها غيره من الفنانين .. وانما تكويناته بسيطة مدروسة بعناية .. فكل جزء في لوحاته مستريح في مكانه ومريح للعين .. ولوحته الكبيرة « المدينة » مثال لذلك .. لقد رسمها عام ١٩٣٧ وجمع فيها .. بنات بحري وبنات العرقسوس وحاملة القلل والحمار والمراكب الشراعية .. وسنوضح مميزات هذا التكوين عند الحديث عن تكويناته عموما ..

ولكن المسألة لا تقتصر على التكوين المعكم فقد نجح محمود سعيد في أن يضمن لوحاته شاعرية ورقة غير محدوتين ، وفي أعماله شيء يشبه الشعر ، وفي لوحته « أمومة » يتضح بجلاء هضمه تجربة الفنان الاوربي ، فآثر الفن الفلمنكي يتكشف من خلالها .. وأمومة العلاء مع المسيح تتكشف من ثناياها ، كذلك يتضح هضمه للفن الفرعوني وتمثله له في اتقانه لرسم الحمير .. كل هذا من خلال شخصيته الذاتية .. الأم تحتضن ابنها فوق الحمير التي يعبر الجسر والنخيل اسطوري كانه يلبي نداء أغنية القرية الشعبية « يا جريد النخل العالي طاطي ورد السلام » والحقول والسماء وجميع عناصر اللوحة تكتنفها الظلمة التي تضفي

بين الحياة الارستقراطية المرفهة وبنات بحرى

بين أوروبا ومصر ..

بين هذه المتناقضات عاش الفنان معظم فترة انتاجه الفنى .. وفى عام ١٩٤٧ تخلى عن كرسى القضاء ولكن هذه المتناقضات لم تحل تماما رغم تغلب الجانب الارستقراطى - بدرجة ما - على فنه فى اخريات أيامه .. ومع هذا كان التوتر الذى تخلفه هذه المتناقضات توترا خصبيا للغاية وفى قمة هذا التوتر بين أعوام ١٩١٤ ، ١٩٤٧ أنتج محمود سعيد أجمل وأروع أعماله .

ففى أعوام ١٩٢٤ ، ١٩٢٦ رسم لوحته «الدفن» و «الرسول» وبعدها بحوالى عشرين عاما رسم لوحته الخالدتين العاريتين «على الأريكة الخضراء» و «على الوسائد» ورغم هذا الفارق الزمنى الكبير إلا أنه فى لوحته العاريتين وفى جميع أعماله التى تناول الطبيعة الحية كان يغطى العورة .. أو يرسم المرأة فى وضع يخفى هذا الجزء .. فبقايا التصوف وفكرة العورة لم تفارقه أبدا . ولوحاته للارستقراطيات رسمها بأسلوب مختلف نوعا عن أسلوبه فى رسم بنات بحرى والحاديات . فالفنان عندما يرسم بنات طبقته يرسمهن فى كامل بهرجتهن . فيظهرن أقل دفئا وأميل الى الأكاديمية مصورا إياهن كما يردن أن يظهرن ومبرزا قيمهن الجمالية الخاصة .. وهو بهذا يقصده الى إبراز شخصياتهن ..

عليها شاعرية وحساسية ورقة تجذب المتأمل للاستغراق المنتع .. أما سطح اللوحة ففيه غنى يصبو اليه كثير من المصورين المعاصرين فالألوان الوضاعة المشبعة تضىء من خلال الظلمة التى تكتنفها .. لقد انتقى لرسم لوحاته لحظة الفسق وهى لحظة تضيء على الألوان والوجوه والأشكال شاعرية ورقة تدفع المتلوق الى معايشة الفنان فى لحظة ابداعه للعمل الفنى ..

وفى لوحته «الدعوة الى السفر» ١٩٣٢ التى تعتبر بحق أروع أعماله حقق الفنان فى الوجهين كل ملامح الشخصية المصرية وما يعتمل فى نفوس المصريين من تهيب للسفر ترسب فى أعماقهم منذ آلاف السنين ، ورغبة العشاق فى الابتعاد عن كل الناس بالسفر ..

وتقف الى جانب هذه اللوحة لوحاته « ذات الجداول الذهبية » و « حاملة » القل ، فهى قمم محمود سعيد ومن قمم فن التصوير فى بلادنا .. فى هذه المرحلة من فن محمود سعيد اكتشف الفنان اللون النحاسى للبشرة المصرية وحققه فى تصويره .. بشرتنا عندما نحيا شهرا أو بعض شهر على شاطئ الاسكندرية وما يكتسبه لونها من تعرضها للشمس والبحر والهواء وهو اللون الذى اكتسبته بشرة أهالى الاسكندرية الذين يتعرضون للشمس خلال عملهم وكدهم طوال النهار ..

هنا حقق محمود سعيد الشخصية المصرية ونجح فى إبراز هذه الشخصية وسجل ملامحها ولون بشرتها .. وحقق العالية فى فنه من خلال هذه المحلية ..

المرحلة الأخيرة لفن محمود سعيد

لكن محمود سعيد فى مرحلته الأخيرة غلبته رغبة ارستقراطية فاتحه الى الفانتازيا التى تتجلى فى رسم المناظر الطبيعية مثل لوحته «مناجم الفوسفات بالقصر» عام ١٩٦٣ حيث الزخرفة والحيال .. اننا نجد بين أعمال محمود سعيد لوحة مقطوعة الصلة تقريبا بكل مثله الفنية هى لوحته «ضاحية باستكهولم» التى رسمها كما يرسمها أى فنان ولد هناك ، ورسومه فى رحلته الأخيرة الى اليونان عام ٦٣ ، ٦٤ تدفعنا الى الظن بأن الفنان كان يجتاز مرحلة انتقال سلك اليها بالمرور بنقطة البداية .. بداية دراسته الفنية على أيدي الفنانين الاوربيين فى محاولة للتعرف على المنبع الذى استلهم منه أساتذته صباه .. ولكننا فقدنا هذا الفنان المبدع قبل أن يتم عبور مرحلة الانتقال هذه ..

التوتر الخصب فى حياة محمود سعيد :

بين القضاء والفن ..

بين التصوف والرسم العارى ..



التشاحذ



نزهة

امسداد لطيفته في رسم الارستقراطيات
والشعبيات ..

ثنائية العناصر في تكوينات الفنان :

تعتمد معظم لوحات محمود سعيد على التوازن
بين شكلين متشابهين .. ثم يربط الفنان هذا
التكوين الزوجي بعنصر مفرد ، هذا العنصر هو
ما يسميه الفنانون بمفتاح اللوحة . ومن المرجح
ان هذه الثنائية في التكوين غير ارادية ، كما ان
هذه الثنائية في التكوين ليست قيما صارما انما
هي طابع عام على لوحاته التي تعالج موضوعات .
واوضح مثل لهذا الاسلوب في التكوين لوحته
، السابحات ، . وهي لوحة تذكرنا في طريقة
معالجة الاشكال ببدايات فن التصوير في ايطاليا
حيث الاهتمام بالاستدارة والتدرج اللوني ، ولم
يفقد الفنان العورة فيها معتمدا على غرابة طريقة
التشكيل التي نزعمت منهن الاغراء الجنسي ..
بحلول هذه اللوحة التي رسمها عام ١٩٣٤ تقوم
بوضوح على الثنائية .. ففي كل جانب من اللوحة
يظهر فرع من شجرة رغم اختلاف حجم كل فرع
.. والحجرة في هذا الجانب تقابلها حجرة في الجانب
الآخر .. والمناسف واحدة هنا وثانية هناك ،
والسابحات يظهر منهن اثنتان يديران ظهرهما ،

أما في رسومه للنسوة الشعبيات فهو يحق
فكرته الخاصة عن شخصياتهن . والفنان هو الذي
يختار اللحظة والجلسة والتعبير الفني يسجله في
عمله الفني فهو يعيش معهن مبرزا اهتمامه
واحتفالهن بالجنس كما يبرز صاخا من خلال
ملامحهن الحشنة .. وقد نجح الفنان في تأكيد
فجريتهن بما فيها من دعوة وتحد كلوحته ، فتاة
على الكرسي ، و . ذات العيون العسلىة . ..

ان هذا الازدواج في فنه يوضح مدى ما كان
يبدله الفنان من جهد ليعايش نماذجه ويحقق
باسلوبه الخاص مميزاتا مستهدفا نقل ما يحسه
نعوها الى المتذوق .. وفي نفس الوقت يوضح
مدى التوتر الحصب الذي كان يعمل في أعماق
الفنان .. واشكال التجسد الفني لهذا التوتر .
وبين سفره الى الخارج . الى لبنان واليونان وغيرهما
من البلدان الاجنبية من ناحية وحياته في مصر .
في مرسى مطروح واسوان والمكس .. من ناحية
أخرى ، نجد الازدواج في رسومه للمناظر الطبيعية
.. فهناك بعض مناظر طبيعية رسمها وكأنها
بريشة فنان اجنبي كلوحته «صاحبة باستكهولم» .
عام ١٩٥٧ .. هذا في حين أنه رسم المناظر
المصرية بكل دقثها وضوئها واصالتها .. وفي هذا

بين بنات بحرى والقطط ، والقط منها كالدمية منتوف الشعر بنفس الطريقة التى تتبعها النساء الشعبيات فى إزالة الشعر . . ولكنه يشبه فى ثنيات جسمه ووقفته المتحدية نفس النساء المنقوبات فى ملأ أتهن راحط عنا هو مفتاح اللوحة فهو يقف منفردا فى حين تتزاوج العناصر الأخرى . فكل امرأتين متجاورتين والمرأة التى فى أقصى اللوحة الأيسر يوازنها الرجل الذى يدير لنا ظهره والجالس فى أقصىها الأيمن .

أما الحمار فى رسوم محمود سعيد فهو من عناصره المحببة ويظهر فى عدد كبير من أعماله . . وأجمل حمار رسمه فى لوحته الشواذيف التى يظهر فيها جحش صغير فى مقدمة الصورة أبيض مغسولا . مزججا أنيقا وأرستقراطيا ويشبه إلى حد كبير الجحش الذى رسمه الفنان الفرعونى من الدولة الغدبية فى إحدى لوحات النحت البارز حيث يقف عدا الجحش الفرعونى فى مواجهة صف من الحمير . ان اهتمام محمود سعيد برسم الحمار فى لوحاته يرجع فى الحقيقة إلى أن هذا الحيوان هو أحد العناصر التى حفظها التراث ، وبقيت حتى اليوم فى حياتنا الشعبية بل ولا تزال ذات أهمية خاصة فى حياة المصريين سواء فى المدينة أو فى الريف . والحمار عند محمود سعيد فيه انسانية وأناقة ، ورشاقة . وقد رسمه مواجهها كما رسمه جانبيا . . لقد تحول هذا الحيوان عند الفنان إلى موضوع تعبيرى وجمالى واهتم به اهتماما خاصا بعد الإنسان مباشرة .

محمود سعيد والحياة العامة

إذا عقدنا مقارنة بين ماحقته محمود سعيد بلوحاته وما حققه محمود مختار بتمثيله فى الحياة العامة فإننا نجد أن مختار كان أكثر إيجابية ، وأشمل فاعلية من محمود سعيد . . وقد يرجع ذلك إلى اختلاف نشأة كل منهما . . . فمختار فلاح ومن الريف جاء وشارك فى الثورة ضد الاستعمار بنفسه . . أما محمود سعيد فقد سار فى اتجاه آخر . . إذ اتجه إلى الشعب وإلى المصرية ليسجل عادات الناس ويبرز الشخصية المصرية .

وإذا كان محمود مختار قد شارك بتمثيله فى الحياة السياسية فإن محمود سعيد قد شارك بلوحاته فى الحياة الفكرية . . وإن أجماع الفنانين والنقاد على نجاحه وتفوقه الفنى بالأصالة إلى أمته مع جهاير الشعب وتذوقها لأعماله الفنية كن هذا يدل على مدى نجاحه وعلى مقدار قيمته فى تاريخنا الفنى الحديث

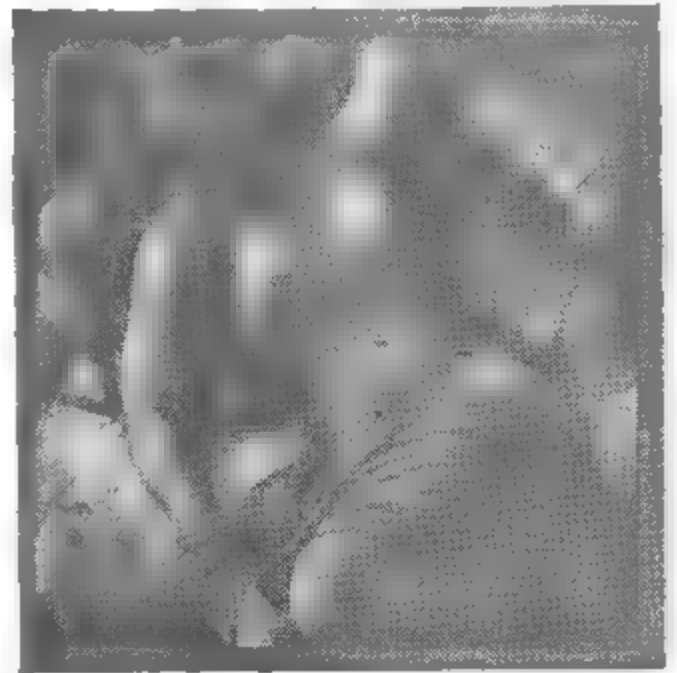
وقد كرمته الدولة بمنحه أول جائزة تقديرية فى الفنون وبذلك توج على عرش التصوير المصرى المعاصر .

صبحى الشارونى

وتكاد تتقابل أعضاؤها مع اختلاف قليل فى درجة مواجهة ظهر كل منهما لنا . . وفى وسط اللوحة تقريبا ومن أسفلها إلى قمته تواجهنا السابحة الثالثة وأعضاء جسمها الزوجية تكمل التوازن الثنائى . . اليدان والرجلان والثديان . . الخ لقد اعتمد محمود سعيد على البساطة الشديدة فى حل تكويناته مع حذر واع من التماثل الملل . وفى لوحته الكبيرة «المدينة» نجد نفس الطريقة فى التوازن . . فالمنزل فى أعلى الصورة الأيمن يقابله منزل فى أعلاها الأيسر وشرعا المركب هنا أمامهما شرعاان فى نفس حجميهما تقريبا هناك ، وبائع العرقسوس حاملا جرته فى يمينها الأسفل يقابله الحمار وراكبوه فى يسراها الأسفل وبنات بحرى يتوسطن اللوحة ثم بعض العناصر التى تكسر التماثل الملل .

الحيوانات عند محمود سعيد

رسم محمود سعيد الحيوانات بطريقة فريدة . . متميزة ففي لوحته السيرك رسم الحصان واقفا على قائميه الخلفيتين وأمامه على البعد راقصة ، والفنان يحقق فى هذه اللوحة علاقة إنسانية فيها من الجنس شيء كثير بين الحصان الذى يرقص والمرأة التى ترقص . . ونفس الشيء فى حمام الخيل ، بالمنصورة لقد ترجم الفنان احساسه بالعلاقة بين الحصان والمرأة . وهناك لوحة غريبة رسم فيها الحصان فى حركة عنيفة ولكنه أقرب إلى الدمى الخشبية . . هى لوحة «مارى جرجس والتنين» أما التنين فظهر هزىلا جدا وأقرب إلى الكاريكاتير . وفى لوحة «القط الأبيض» يبرز الفنان العلاقة



على الوسائد



تيار الفكر العربي

مصطفى عبد الرازق

رائد

الدراسة الإسلامية الحديثة

دكتور محمد مصطفى حسني

طويت عليها نفسه ، وفاض بها قلبه ، واستمد منها عقله ، وصدر عنها ضميره . فاذا نحن نستروح من هذا كله أدق المعارف ، وارق اللطائف ، وأنق الاذواق والمواطف ، كما نستعيد من خلال هذا كله الصفحات المطوية من سجل هذه الحياة الحافلة التي كانت لذلك الشخص العظيم الكريم معا ، فنستلهمها ونستهديها ، ونستضيء بها ونستمتع بما فيها ، واذا هذا كله أبعد ما يكون على أن يرد نفوسنا وعقولنا وأرواحنا الى تلك

لم تكد شمس اليوم الخامس عشر من شهر فبراير عام ١٩٤٧ تغرب ، حتى غاب معها كوكب من ألق وأشرق الكواكب التي استضأت بها الحياة العقلية والدينية والروحية والاجتماعية في مصر المعاصرة ابان النصف الاول من القرن العشرين . ولا تكاد ذكرى ذلك اليوم تعاودنا مرة في كل عام حتى نتمثل شخص صاحب هذه الذكرى ، ونتمثل معه هذه السمائل الغر والفضائل النضر ، وما الى هذه وتلك من السجايا العلمية والعملية التي

● انه انسان انساني بكل مافي
لفظتي الانسان والانسانية من معان
تتعلق فيه تعانقا لا ياتي التناظر من
بين يديه ولا من خلفه ، لا يعرف الا
الحق ، ولا يفعل الا الخير ، ولا يتلوق
الا الجمال .

● قوام منهج مصطفى عبد الرازق
في البحث هو الاستقرار الذي يكاد
لا يفادر مقامة من المقدمات الا احصاها
.. ولا جزئية من الجزئيات الا
استقصاها ، ولا فكرة من الافكار
المتصلة بموضوع بحثه الا ردها الى
بدايتها واصلا حتى يبلغ بها
منتهاها .

● وكذلك فعل مصطفى عبدالرازق
في دراسته للفلسفة الاسلامية ،
ومحاولته اثبات مآلها من اصالة
وابتكار يدحضان دعاوى المستشرقين
الغربيين في انكار هذا الابتكار وتلك
الطرافة .

ما يشيع طموحه الى مثل اعلى يسلك الى تحقيقه
مسالكه في الحياة ، ويتأثر مذاهبه في القول
والنظر والعمل ، ولا يفتأ ينظر كل منهم فيما
أعرض عليه من نفحات صادقة ، ولمعات مشرقة ،
كانت حياة صاحب هذه الذكرى العطرة النظرة
أحفل ماكانت بها ، حتى يجد فيها قوتا لعقله ،
وجلاء لقلبه ، وصفاء لضميره : ذلك بان المتحدث
عنه هنا كان انسانا ، ولكنه لم يكن كغيره من
الناس ، وكان عالما وفيلسوبا ، ولكنه لم يكن
كغيره من العلماء والفلاسفة ، وكان وزيرا . ولكنه
لم يكن كاشباهه من الوزراء ، وكان شيخا للآزهر
واماما للمسلمين ، ولكنه لم يكن من طراز من هو
على رأسهم من خاصة رجال الدين وعامة المسلمين ،
وانما كان هذا كله ، وكان اشياء غير هذا كله ، بل
كان انسانا وكان انسانا انسانيا ، وكانت انسانيته
اكمل ما تكون الانسانية ، كما ان علمه وفلسفته ،
ودينه وخلقه ، وسيرته وسلوكه كان كل اولئك
قد اتلف واتسق فيه على وجه متكامل متعادل ،
فاذا هو يجعل منه المثل الاعلى للانسان الكامل
الذي اخص خصائصه واجمعها لفوائده العلمية
والعملية ، انه انسان انساني بكل مافي لفظتي
الانسان والانسانية من معان تتعانق فيه تعانقا
لا ياتي التناظر من بين يديه ولا من خلفه ، لا يعرف
الا الحق ، ولا يفعل الا الخير ، ولا يتلوق الا
الجمال .

أما من هو ذلك الانسان الذي كان كذلك ،
وتألفت حياته وسيرته ومذهبه ، وكل ماكان يصدر
عنه من قول وفعل ، ومن فكرة وخطرة ، وسجلته
آثاره المنشورة والتي لاتزال مطوية ، على هذا
الوجه الرائع ، فهو المغفور له استاذنا الاكبر
الشيخ مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه ، وهو
الذي أرجو أن أكشف لك عن بعض جوانبه ، وأن
أبلغ من التوفيق في ذلك بعض ما أريد من أداء
التلميذ بعض الواجب عليه نحو الاستاذ الذي له
في نفسه منزلة خاصة .

سيرة مصطفى عبد الرازق

تقع حياة الشيخ مصطفى عبد الرازق في الربع
الاخير من القرن الماضي وفي النصف الاول من
القرن الحالي : فقد ولد سنة ١٨٨٥ على التقريب
ببلدة أبو جرج من أعمال مركز بني مزار بمديرية
المنيا ، وانتقل الى رحمة الله في اليوم الخامس عشر
من شهر فبراير سنة ١٩٤٧ بمنشية البكري من
ضواحي القاهرة . وليس من شك في أن البيت
الذي نشأ فيه وترعرع ، وظل يستظل بظلاله

الايام الزاهية الزاهرة التي قضيناها أعواما في
صحبة أخلص الخلاء ، وعشرة أكرم العشرة ، اما
دارسين عليه ، أو جالسين اليه ، واما واردين
موارد عليه وفضله ، أو مستظلين بظلال عطفيه
ونبله .

وليس من شك في أن الذين عرفوه من قريب ،
والذين سمعوا به ، أو عرفوا قليلا عنه من بعيد
سيجد كل منهم فيما أقدم اليوم بين يديه من صفحات

الوارفة ، وينهل من مناهله الصافية حتى نما وأينع ، كان بيت مجد وعلم وفضل ذلك بان والده هو المغفور له حسن عبدالرازق باشا الذي كان في سنة ١٩٠٧ رئيسا لحزب الأمة ، كما كان من قبل عضوا بمجلس شورى القوانين الذي أنشئ سنة ١٨٨٤ . فضلا عن انه من أسرة عريقة من أسر الصعيدي وهي أسرة آل عبد الرازق ، وكذلك كانت والدته من أسرة عريقة أخرى من أسر الصعيدي أيضا هي أسرة آل الشريفي بسما لوط .

ولما كان والده صديقا للاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، ومن أوثق المتصلين به ، واشدهم نصرة له ، واقبالا على دعوته في الإصلاح الديني والعلمي والاجتماعي ، فقد كان طبيعيا ان تنشأ صلة روحية وعقلية بين الاستاذ الامام وبين أبناء صديقه ، لا سيما من أراد النواله ان يعلمها تعليما دينيا ، وهما ولدها ان الشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ علي عبد الرازق اللذان قربهما الاستاذ الامام منه وظلا متصلين به ابان حياته ، وعاملين على تجديد دعوته واتساع فكرته بعد مماته . وذلك بنشر المقالات في الصحف والمجلات والقاء المحاضرات في الجامعات ، واثارة المناقشات في المنتديات ، مما كان له من غير تملك أثره في الابانة عن وجه الحق في مذهب الاستاذ الامام ، ووجه الباطل في مذهب خصومه من أعداء الإصلاح ، فصرح عما دأب في عمل هذين التلميذين الوفيين ، والعالمين الجليلين ، من فضل السبق في تحييد ذكرى الاستاذ الامام ، واحياء أثره في النهضة المصرية المعاصرة على الايام .

والتأمل في حياة مصطفى عبد الرازق ، وفي سيرته التي سارها في هذه الحياة ، يلاحظ انها تألفت من عنصرين رئيسيين لا يكاد أحدهما او كلاهما ينفك عنه بل ظلا ملازمين له في كل طور من أطواره التي مر بها سواء في حياته العلمية او العملية ، وفيما شغله من وظائف حكومية ، ومناصب أزهري وجامعية ، وهذان العنصران الرئيسيان هما العنصر الديني الاسلامي ، والعنصر الفلسفي الغربي بكل ما ينطوي عليه هذان العنصران وغيرهما من العناصر المكونة للمثل الاعلى في العلم والعمل من معاني كل من ألوان الحياة الروحية والعقلية والدينية والادبية التي كانت حياة مصطفى عبد الرازق وآثاره وآراؤه ومبادئه اصديق واصفى مرآة لها ، واطهر واجل آية عليها :

فقد نشأ مصطفى عبد الرازق في أحضان بيت كريم متمسك تمسكا قويا بتماليم الاسلام . ومحافظ محافظة شديدة على تقاليده ، ودرس بالازهر

الشريف ، وحصل منه على شهادة العالمية في سنة ١٩٠٩ ، وهناك في الازهر تلقى علوم الدين واللغة والادب والمنطق على أيدي أساتذة علماء فضلا على الحقيقة ، ليس من شك في ان أبرزهم شخصية وأذكاهم فطرة وأروعهم فكرة وأبرعهم دعوة حين ذاك هو جمال الدين الافغاني ومحمد عبده . ولم يقف عند هذا الحد من الدراسة الأزهرية ، بل تجاوزته الى دراسة أخرى في الجامعة المصرية ، وفي جامعة ليون بفرنسا ، وبهاتين الدراستين ألف في شخصيته العلمية بين العلوم الاسلاميه القديمه وبين العلوم الاورپويه الحديثه ، واستطاع بما كان له من قدرة فائقة وبراعة رائعة ونظر دقيق ودوق أنيق أن يجمع بين المنهجين القديم والحديث في نسق واحد مؤتلف الاجزاء حتى لا يكاد يبين ما بين المنهجين من تعارض أو تناقض ، وآيه هذا انه ان مصطفى عبد الرازق قد سافر الى باريس سنة ١٩٠٩ بعد حصوله على العالمية ، وهناك أقبل على اللغة الفرنسية يتقنها ، وعلى الآداب وتاريخها يحذقها ، وعلى الفلسفة والاجتماع يستمتعها ، ولما أن تهيأ له هذا الحظ من الثقافة الغربية التي تهيئه لدراسة أعمق ، انتقل في سنة ١٩١١ الى ليون ، وهناك في جامعتها اشتغل مع الاستاذ ادوار لامبير بدراسة اصول الشريعة الاسلامية ، كما حضر على الاستاذ جوبلو دروسه في المنطق والفلسفة وتاريخها ، وأعد رسالة

للدكتوراه موضوعها (الامام الشافعي اكبر مشرعي الاسلام) ، والى جانب هذا كله قام بتدريس اللغة العربية في كلية ليون ، فحل محل الاستاذ قيمت الذي كان يقوم بتدريسها . وانتدب وقتئذ للتدريس بالجامعة المصرية .

هذا من ناحية تكونه العلمي ، اما من ناحية مشاركته العملية في الحياة العامة فقد عين في سنة ١٩١٥ موظفا بمجلس الازهر الاعلى ، وفي سنة ١٩١٦ اشترك في الجمعية الخيرية الاسلامية التي بدأ حياته بها عضوا عاملا ، ثم انتخب في سنة ١٩٢٠ عضوا بمجلس ادارتها ، ثم انتخب في سنة ١٩٤١ وكيلها ، ثم رئيسا لها في سنة ١٩٤٦ . وفي سنة ١٩٢٠ عين مفتشا بالمحاكم الشرعية ، وفي ابريل سنة ١٩٣٨ عين وزيرا للاوقاف ، فكل اولئك مناصب عملية شغلها ، او اعمال عامة قام بها واشترك فيها .

واما مناصبه واعماله العلمية التي ظهرت ملكاته العقلية والروحية فيها ، فقد اختير عضوا بمجلس ادارة جامعة الشعب التي أنشئت سنة ١٩١٧ ، والتي كان يرمي المنشئون لها الى نشر الثقافة العليا بين أفراد الشعب بالقاء المحاضرات في ألوان هذه الثقافة . وفي جامعة الشعب هذه

ألقى مصطفى عبد الرازق محاضراته عن أستاذه الإمام الشيخ محمد عبده التي سأتناولها في موضعها من الحديث عن آثاره وفي الفترة التي كان يعمل فيها مفتشاً بالمحاكم الشرعية اشترك مع صديقه الأستاذ ميشيل (برنارد) في ترجمة (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده إلى الفرنسية وقد نشرت هذه الترجمة في باريس سنة ١٩٢٥ . وفي العام الدراسي ١٩٢٦ - ١٩٢٧ عين أستاذا مساعدا للفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة . ثم استأذا لكرسي الفلسفة بهذه الجامعة ، حيث ظل يشغل هذا المنصب العلمي إلى أن اختير وزيرا للأوقاف في إبريل سنة ١٩٣٨ ، على أن منصبه الوزاري لم يشغله عن اتصاله العلمي بتلاميذه الذين ظل يؤثروهم بفضله وأرشاده ، ويفيض عليهم من علمه سواء في محاضرات علمية ، أو في اتصالات شخصية ، أو في مناقشة رسائل الماجستير والدكتوراه من الدرجات الجامعية .

ولما أن اختير ليكون شيخا للأزهر ، رأى أئمة الباشوية التي كانت له وهو وزير للأوقاف أصبحت غير ملائمة لمنصب ديني وروحي عظيم كمنصب شيخ الأزهر ، ومن ثم تغل عنها ، وأثر عليها منصب شيخ الأزهر طائفا أنه سيستطيع أن يحقق من الإصلاح ما لم يستطع أن يحققه أستاذه الإمام الشيخ محمد عبده ، ولكن الأيام وملاساتها ، والنفوس ونزواتها ، لم تتح له بعض ما كان يريد . ولم تطل مواعاتها له ولا صبرها عليه ، ذلك بأنه قد عين شيخا للأزهر في سنة ١٩٤٥ ، فتوجت حياته العلمية والعملية بهذا المنصب الخطير الذي لو طال على مصطفى عبد الرازق الأمد فيه ، لكان في ذلك الخير كل الخير للأزهر والأزهريين ، فضلا عن الإسلام والمسلمين ، ولكن كثيرا ما تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن ، وأحيانا ماتجد النبتة الخضراء عوامل حياتها ونموها في الصحراء الحرداء . أكثر مما تجدها في الحديقة الفناء ، وهكذا خرج مصطفى عبد الرازق من حياة الأزهر والأزهريين ، والجامعة والجامعيين ، ليدخل جنة الخالدين ، حيث يحيا في ظل رب العالمين ، مع الشهداء والأبرار الصديقين ، وكان خروجه من تلك الحياة الفانية ، ودخوله في هذه الحياة الباقية بعد مغرب شمس اليوم الخامس عشر من شهر فبراير سنة ١٩٤٧ .

آثار مصطفى عبد الرازق

خلف مصطفى عبد الرازق كثيرا من الآثار الأدبية والفلسفية التي تعبر أصدق تعبير عن حياته

الفكرية ، وتدل دلالة واضحة على مبلغ مشاركته في الكشف عن كثير من أعلام الحضارة الإسلامية . . . والابانة عما كان له من آراء فيما عرض له من حقائق ودقائق ورقائق لها خطرها في تطور الحياة الإنسانية من الناحيتين العقلية والروحية ، وليس من شك في أنه فيما كتب من هذه الآثار ، لم يكن يصدر إلا عن إقبال على الموضوع الذي كان يكتب فيه ، وعن حب واجلال للشخص الذي كان يكتب عنه : ذلك بأنه كان محبا بفطرته للعلم والعلماء ، محبرا بطبيعته للفضل والفضلاء ، مقبرا لكل من اتصل به من الفلاسفة والأدباء ، سواء في ذلك من تقدم أو من تأخر من أولئك وهؤلاء :

فقد كان كما عرفته رحمه الله من دقة الحس ، ورقة النفس ، وجلالة العقل ، وصفاء القلب ، بحيث كان يعرف أين وكيف يضع كل شيء في موضعه ، وإلى أي حد وعلى أي وجه يقدر كل إنسان حق قدره . يضاف إلى ما كانت تمتاز به هذه الملكات عنده من هذا كله ما طويت عليه فطرته الفائقة من رصانة ورزانة ، وإخلاص وأمانة ، وصبر وأناة ، وما إلى هذه الخصال الحميدة التي لا بد منها للعالم المحقق ، والباحث المدقق ، فهي منه بمثابة الآلات التي تعينه على البحث والاستقصاء ، وتهيئ له سبيل التسامى بالعقل عن مواطن الجهالة ، وبالروح عن مواضع الشبهة والضلالة ، وذلك في غير ما تكلف أو تصنف أو تعصب لشخص أو عقيدة أو فكرة ، فإذا مناهجه قويمه ، ونتائجه مستقيمة ، وأحكامه سليمة .

وأشهد لقد حضرت لاستأذا مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه دروسا في تفسير النصوص الإسلامية العويصة في المشكلات المعضلة ، مما يشتمل عليه كثير مما قرأت معه من الكتب والمراجع في المسائل الدينية والفلسفية والتصوفية ، فعرفت منه كيف كان يتناول النص ويقرأ الكتاب ، وعلى أي الوجوه كان يقلب كل ما يريد أن يفسر أو يشرح أو يؤول ، وماذا كان يصطنع من ملكات يروى بها ويفكر ويتدبر ، وماذا كان يستعين به من أدوات قوامها الاتئاد والاتزان ، والقدرة على الاستقراء ، والبراعة في الاستقصاء ، والمهارة في الموازنة بين الأشياء والأضداد ، والخوض في الالفاظ والعبارات ، والفوص على مدلولات الرموز والاشارات ، حتى يتبين له أنه الحق الذي لا شبه فيه ولا باطل يأتيه ، كل ذلك في ذاب وقور لم

أعرف دأبا أوفر منه ، ولا منصرف لصاحبه عنه ، لا شيء إلا لأن هذه الخصال كلها لم تكن داخلية عليه ، ولكنها بضعة منه . وقنية له .

وهاهو ذا مصطفى عبد الرازق يقضى شوطا كبيرا من شبابه مع الإمام الشافعي رضي الله عنه سواء في مصر أو في فرنسا ، يجمع آثاره ويستوعبها ، ويلم بأفكاره وأنظاره فيستندنها ، ويحقق مسالكه في حياته العلمية والعملية فيستلهمها ، وكانت آية هذا كله عنايته برسالة الإمام الشافعي في أصول الفقه ، فإذا هو يدرسها دراسة تحقيق ، ويترجمها ترجمة تدقيق ، ويتبين مافيها من أفكار كان هو أسبق الباحثين إلى تبينها ، وأقدر الدارسين على تدقيقها ، لأنه كان يصدر في دراسته وكتابته عن ود ، وفي تذوقه عن ذوق ، وفي تحقيقه عن نفاذ وعمق ، وفي حكمه العلمي عن سعة أفق وقوة خلق .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد بقي أن نقف مع آثار مصطفى عبد الرازق ونقائضه من خلالها كيف كانت آثاره تلك مرآة صافية صادقة لتلك نفسه بكل ما أوتى من علم وأدب ودين وخلق :

١ - مذكرات يومية : وقد حدثنا الأستاذ الجليل على عبد الرازق عن مذكرات شقيقه رحمه الله حديثا مستفيضا يكشف عن أثر المرحلة التي كتبت فيها هذه المذكرات في حياة صاحبه من ناحية ، وفي تاريخ مصر المعاصرة من ناحية أخرى فقال مانصه : وانني لأعرف أنه هو نفسه قد شرع - في خلال إقامته في فرنسا - يدون مذكرات عن حياته اليومية يستودع فيها ما يجده جديرا بأن يسجل من الحوادث ومن خواطر نفسه ، وقد دأب على تدوين هذه المذكرات سنين كثيرة من حياته ، ثم شغل عنها ، وقد كان يبذل في كتابتها عناية غير قليلة ، فجاءت سجلا حافلا بالتاريخ والأدب ، وكثيرا ما كان يرجع إليها في المناسبات ، وكثيرا ما كان ينقل منها قطعا ينشرها في الصحف مقالات كأنها كتبت ليوم نشرها ، والمؤرخ لتلك الفترة من حياته سيجد في هذه المذكرات كل ما يحتاج إلى معرفته من عناصر التاريخ وأكثر مما يحتاج ، وقد عني بحفظها إلى آخر حياته ، ثم تركها وديعة مصونة في بيته . . . أعرف أن أثر هذه المرحلة في حياته كان كبيرا جدا ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن تطيب به نفس يومذاك ، وأكبر من أن يستسيغه عقلي ، وأذكر انني نازعته غير قليل في بعض ما حسبه يومئذ تغيرا غير جميل ، وأخالني قسوت أحيانا في مجادلته وكان هو في أكثر أحواله يحسم الجدل بيننا بإتسامة هادئة ، ونظرة حانية ، وكأنه يقول :

رويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت . وكان في ذلك - عليه رحمة الله - صادقا وحكيما ، (على عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق)

وليس من شك في أن هذه المذكرات يمكن أن يتخذ منها مرجع لآراء كاتبها الشخصية ، ولذا فيه النظريه والعملية ، وذلك فيما كان يعرض له فيها من مسائل أدبية أو فلسفية أو دينية أو اجتماعية أو سياسية ، وغير هذا كله مما كان له فيه رأي أو مذهب ، ولو أن الأيام لم تتج له أن يحقق هذا المذهب وذلك الرأي إبان حياته ، إلا أن ما جاء بعد ذلك من أيام على مر السنين كان شاهدا على تحقيق ما كان يرى ويذهب اليه من منهج علمي وبحث ديني وفلسفي ومبدأ خلقى وإصلاح اجتماعي لا سيما في الربع الثاني من القرن العشرين . وفضلا عن هذا كله ، فهذه المذكرات صورة لأسلوبه الذي ان دل على شيء ، فإنما يدل على مبلغ عنايته بصياغتها ، وعلى أن صاحبها انمسا صدر فيها عن ذوق مصقول ، وحس مرهف ، وقلب رقيق ، وفكر رصين ، وطر بعيد .

على أن بعض هذه المذكرات قد نشره كاتبه رحمه الله إبان حياته ، في الصحف والمجلات ، وبعضها الآخر قد أتيح له أن ينشره شقيقه ، أما من حيث هو على هيئة مذكرات ، أو على أنه نظرات وخطرات في صورة مقالات ، وما تزال طائفة منها لم تنشر بعد ، ولعل أحدا ممن اليهم أمرها أن ينشرها يوما نرجو أن يكون قريبا ، حتى يكون الإمام بها على وجه أعم وأشمل ، والانتفاع بكنوزها على وجه أتم وأكمل .

٢ - محاضرات عن الشيخ محمد عبده : وهي طائفة من المحاضرات كان قد ألقاها مصطفى عبد الرازق الوفي عن أستاذه الإمام الشيخ محمد عبده ، وكان القاؤها بجامعة الشعب التي أنشئت في فبراير سنة ١٩١٧ ، وكان مصطفى عبد الرازق عضوا بمجلس إدارتها ، ومحاضرا بها ، أما متى أقيمت هذه المحاضرات ، فلسنا نعرف إلا أن القاء آخر محاضرة منها كان في السادس من مارس سنة ١٩١٩ .

ومهما يكن من شيء فقد كان الغرض الذي يرمى إليه المحاضر من محاضراته تلك هو أن يؤرخ لأستاذه الإمام ، وأن يمثل صورة صحيحة من أخلاقه ومعارفه ومذاهبه في الإصلاح ، وأن يبين العوامل التي كونت كل ذلك ، وأثرت في نمو الأستاذ الإمام من البيئة والتربية ، ومن هنا جعل مصطفى عبد الرازق سيرة أستاذه الإمام قسمين :

القسم الأول : ويتناول ما بين ولادته الى أن عرف له بيان مكتوب يعرب عن افكاره وعواطفه ، **والقسم الثاني :** وينصن حياة الامام المتصرة من يوم ان نشر على الناس اراءه الى ان طواه الموت رحمة الله عليه ، وقد نشر الزميل الصديق الدكتور محمد عثمان نجاتي بعض ما أتيح له من هذه المحاضرات تحت عنوان (محمد عبده) دار المعارف بمصر سنة ١٩٤٦ ، ولو أن مانشر هاهنا لم يستوعب القسمين المشكر اليهما ، ذلك بان صاحب المحاضرات لم يكن قد فرغ من دراسته لكل ما ازاد ان يحاضر فيه حين عصمت اسوادت بجامعه الشعب ، وكانت ثورة الشعب في سنة ١٩١٦ ، وتغير وجه الحياة المصرية والدينية ، فمطلت جامعه الشعب ، ووقفت عن اداء رسالتها ، قبل ان يتم مصصني عبد الرازي محاضراته ، ويبعث فيها من سيرة استاذ الامام كل غايده .

ومهما يكن من شيء ، فان عدة المحاضرات التي القيت ونشرت سبع : **المحاضرة الاولى** في تشابه الشيخ محمد عبده ، وبيان العوامل المختلفة من البيئه والتربية التي لان لها اثر في اخلافه وشخصيته ، ومراحل دراسته المختلفة مع المعلم الخاص في منزل والده . وفي الكتاب . وفي الجامع الاحمدى بطنطا . ثم في الجامع الازهر . **والمحاضرة الثانية** عن الجامع الازهر بالتفصيل . وفيها شرح الحالة التي كان عليها الازهر عندما جاء الشيخ محمد عبده . وبين العلوم التي كانت تدرس في ذلك الوقت . وحالة طلبته وعلمائه . وأشار الى بوادر حركة الاصلاح في انظمته . **والمحاضرة الثالثة** في حركة التجديد العلمي في الازهر على يد الشيخ حسن الطويل والشيخ محمد البسيوني وغيرهما من العلماء الذين احضوا يدرسوا في الازهر العلوم الفلسفية والادبية التي لم تكن تدرس فيه من قبل . وقد تحدث في هذه المحاضرة عن سيرة جمال الدين الافغانى . وعن صحبة الشيخ محمد عبده له . وتأثره به . **والمحاضرة الرابعة** في تفوج الشيخ محمد عبده العلمي . وفيما كان يعمل عمله في نفسه من مبادئ الاصلاح العلمي والاجتماعي والسياسي . **والمحاضرة الخامسة** عن محمد عبده حين كان مدرسا بالازهر . وبمدرسة دار العلوم . وبمدرسة الادارة والالسن الحديوية (مدرسة الحقوق) ، وحين كان محررا بالجريدة الرسمية ، ثم رئيسا لتحريرها . **والمحاضرة السادسة** عن مبادئ الشيخ محمد عبده الوطنية ، ومنهجه في الاصلاح . **والمحاضرة السابعة** عن موقف الشيخ الامام من الثورة العربية .

٣ - ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد للشيخ

محمد عبده : وقد اشترك الشيخ مصطفى عبد الرازق في هذه الترجمة الفرنسية مع صديقه الاستاذ ميشيل (برنارد) ، وطبعت ببساريس سنة ١٩٢٥ ، وصدرت الطبعة بمقدمة فرنسية استقيمت مادتها من المعلومات الطريفة التي كانت لدى التلميذ الوفى عن استاذ الامام .

٤ - **كتاب عن انبياء زهير :** وقد طبع هذا الكتاب بمصعبه دار الكتب المصرية بالاسكندرية سنة ١٩٦٠ ، وانبياء زهير هو الشاعر المصري الذي يحدثنا مصطفى عبد الرازق نفسه عنه في مقدمه كتابه هذا فيقول انه عرف شعره اذ هو صبي يقرأ على والده - رحمه الله - شيئا من كتب الادب في بعض الليالي ، وانه قد أحب شعر البهاء زهير منذ عرفه ، وان وزن هذا الشعر الموسيقي ونفسه كان يستثير في نفسه أريجيه وطربا ، حتى لقد تأثر بذلك دونه ، اذ هو يهوى في البيان الى نوع من الانغام والوزن . وقد درس مصصني عبد الرازي سيرة البهاء زهير فيما كتب الكاتيون عنه ، وفيما حفصت لنا الايام من آثاره ، فتجلى له من امتياز الرجل وتفوقه مامله حبا له وتقديرا . ولو قد تساءلنا .

لم أحب مصطفى عبد الرازق البهاء زهير ؟ . لكان الجواب فيما يقوله مصطفى عبد الرازق نفسه وهو : « ان البهاء زهير مثال من مثل الخلق العظيم ، يجمع الى حب الخير ، وفضيلة العلو ، قوة انشخصيه ، وسرف النفس ، وعزة الاباء . وبذلك صفات لا تجمع الا لاهل الفطر العائقة ، خصوصا في عصر كعصر انبياء زهير ، ومن كان في مثل منصبه » .

ولكأنى بمصطفى عبد الرازق قد أحب البهاء زهير لانه وجد في هذا الشاعر صورة لنفسه ، ورأى فيما تألف منه هذا الخلق العظيم من تلك الفضائل والصفات التي عددها مرة لماطويت عليه نفسه من هذه الفضائل والصفات ، ومن هنا كان ما كان بين الكاتب وبين موضوعه من صلة روحية ليس من شك في أنها أدق وأوثق ، وأروع وأينع . مما هي بين شخصين لا تجمع بينهما هذه الصلة الروحية .

٥ - **الامام الشافعي :** وكذلك وقف مصطفى عبد الرازق من الامام الشافعي موقفه من البهاء زهير : فقد كان مصطفى عبد الرازق شافعي المذهب ، وكان يحكم ما طويت عليه نفسه من حب وأنس وألفة ووفاء ، محبا للامام الشافعي ، مؤثرا لمذهبه الذي كان يذهب به في الفقه ، ويرى أن صاحب هذا المذهب هو أكبر مشرعى الاسلام ، وان مذهب به ذاك خليق بالدرس والتمحيص ، جدير بأن يتبين أبناء هذا العصر ما يشتمل عليه

من العناصر الدينية والفقهية الشرعية ، والعلمية المنهجية والمذهبية ، والاصولية والفلسفية النظرية

والعملية ، كما ان شخصية الامام الشافعى وآثاره التى اضاءت فى زمانه ، وفيما بعد زمانه ، حقيقة بأن تعرض على أبناء هذا العصر فى صورها الوضاعة الناصعة حتى تنير لهم سبل الحياة ، ومسالك العلم ، فيستشيروا بما يجدون فيها من آراء ، ويهتدوا بما تشعه عليهم من أضواء ، فلذا هم قد عرفوا ما لم يكونوا يعرفون من حقائق دينهم ودقائقه فنعلموا بها وكانوا بما نعموا من السعداء .

لهذا كله كتب مصطفى عبد الرازق كتابه عن الامام الشافعى الذى نشر فى سلسلة اعلام الاسلام سنة ١٩٤١ ، كما كان من قبل قد عني بدراسة الامام الشافعى دراسة علمية مستفيضة فاتخذ منه موضوعا لرسائله للدكتوراه من جامعة ليون بفرنسا ، فكشف فى هذه الرسالة ، وفى ذلك الكتاب ، عن كثير من المسائل الدقيقة التى تتصل بسيرة الامام الشافعى وشخصيته وآثاره ومنهجه ومذهبه فى اصول الفقه ، وغير ذلك من المسائل التى تتصل من قريب او من بعيد بهذا الامام الجليل بدينه وعلمه ، العظيم الخطر بخلقه وفضله ، الخالد الذكر بما خلف من آثار هي المجل التى تتجلى فيه افكاره وانظاره التى بقيت من بعده على الزمن ، وستظل مشرقة متألقة على مر الزمن ، بل وستظل أبقى على الزمن الباقي من الزمن .

٦ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : وهو كتاب

نشر فى سنة ١٩٤٤ ، وطبعته لجنة التاليف والترجمة والنشر أكثر من مرة : ولهذا الكتاب قيمة تاريخية ومذهبية كبرى بين الكتب التى الفت فى الفلسفة الاسلامية ، لانه يختلف عنها جميعا فى موضوعاته ومنهجه ونتائجه : فهو ليس تاريخا للفلسفة الاسلامية ، ولا عرضا لمذاهب الفلاسفة

المسلمين فى الطبيعيات والرياضيات والالهيات على النحو المألوف والنهج المعروف عند المؤلفين الشرقيين والمستشرقين ، وانما هو - كما يقول المؤلف - رحمه الله « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية يشتمل على بيان لمنازع الفريين والاسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها » . ويتلو هذا البيان شرح

لمنهج فى درس تاريخ الفلسفة الاسلامية مفاير لهذه المناهج ، فهو يتوخى الرجوع الى النظر العقلى الاسلامى فى سداخته الاولى ، وتتبع مدارجه فى تنايا العصور وأسرار تطوره ، ويلى بيان هذا المنهج ، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال ، ثم لهذا التمهيد ضميمه فى علم الكلام وتاريخه ،

ليست مقطوعة الصلة به ، اذ هى لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد . . .

وليس من شك فى ان هاهنا فى هذا الكتاب تتجلى شخصية مصطفى عبد الرازق الاستاذ الفيلسوف الذى درس الفلسفة سنوات بقسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، كما ان هاهنا منهجاً جديداً لم يسبق اليه صاحبه فى رده التفكير الفلسفى فى الاسلام الى اصول اسلامية خالصة ، ونتائج لها جذتها وطرافتها اللتان ان دلنا على شئ ، فانما تدلان على اصالة المؤلف ، وعمق فكره ، ودقة نظره ، ويقينية منهجه .

٧ - فيلسوف العرب والعلم الثانى : وهذا

كتاب آخر فى الفلسفة نشر فى سلسلة كتب الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٤٥ ، وقد اشتمل على طائفة من البحوث التى عرضت لطائفة من الفلاسفة والعلماء المسلمين على رأسهم فيلسوف العرب وهو ابو يوسف يعقوب الكندي ، والمعلم الثانى وهو ابو نصر الفارابى ، ويأتى بعدهما الشاعر الحكيم ابو الطيب المتنبي ، وبطليموس العرب الحسن بن الهيثم ، وشيخ الاسلام ابن تيمية . وكلها تعد نماذج يقتضى بها ، ويهتدى بهديها ، ويسر على نهجها طلاب البحث ، والكاشفون عن الحقيقة من الدارسين للفلسفة ، فيما يطلبون من حقائق ، ويلتمسون من دقائق .

٨ - الدين والوحى والاسلام : وهو كتاب الفنى

بعض فصوله بحوثاً فى مؤتمرات ، ونشر بعضها الآخر مقالات فى مجلات ، ثم جمع كله فى هذا السفر الذى أصدرته الجمعية الفلسفية المصرية فيما أصدرته من مؤلفات ، فظهر فى طبعته الجامعة على يد هذه الجمعية سنة ١٩٤٥ ، ويشتمل الكتاب على دراسة قيمة لموضوعات ثلاثة يكمل بعضها بعضها ، ويتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، وهذه الموضوعات هى : الدين والوحى والاسلام . أما الدين فقد بحث المؤلف رحمه الله فى حقيقته على العموم ، وفى العلاقة بينه وبين العلم ، وفى تحديد معناه وبيان أصله فى نظر الباحثين من الفرنجة ، وفى الدين فى نظر الاسلام ، وأما الوحي فقد درسه من حيث هو ظاهرة هامة صاحبت معظم الأديان ، وتوقفت عليها نشأتها ، وأما الاسلام فقد اتخذ منه مثالا عالياً من أمثلة الدين لتوضيح الدين القائم على الوحي ، وهاهنا فى البحث المخصص لدراسة الاسلام عرض شيق رائع للنظريات المختلفة فى العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة « اسلام » ، وبسط فى غاية الدقة

والرصانة لرأى المؤلف الباحث المحقق في الموضوع -
 وخلاصة النتائج التي انتهى اليها استاذنا الاكبر
 رحمة الله عليه في مباحثه في الدين والوحي
 والاسلام هي : أن الدين في عرف القرآن هو
 الايمان بالاصول الدينية التي هي حقائق خالدة
 لا يدخلها النسخ ، ولا يختلف فيها الانبياء وان
 الاسلام هو هذا الدين القائم على الوحي ، اذ لا دين
 غيره عند الله .

منهج مصطفى عبد الرازق وآراؤه

لكي نتبين لنا قيمة التراث الذي خلفه لنا استاذنا
 الاكبر مصطفى عبد الرازق سواء في دراسته
 الفلسفة الاسلامية ، أو في الكشف عن اصول
 التفكير الاسلامي ومصادره الاولى بصفة خاصة ،
 أو في اصول الفقه ، فلا بد من وقفة عند منهجه
 أولا ، ثم عند تطبيق هذا المنهج بعد ذلك ، ثم عند
 نتائجه في تحديد بداية النظر العقل عند المسلمين
 أخيرا : فهناك سنجد الى أي حد ، وعلى أي وجه
 من أوجه البراعة والامانة والرزانة والطرافة كان
 منهج هذا الباحث عن الحقيقة لوجه الحقيقة اشباعا
 لرغبة عقله الذكي وقلبه النقي ، وارضاه لبغية
 ضميره الحى . وهنالك ايضا سنجد انه كان في كل
 عادرسة على منهجه هذا من دراسات ، وما قدمه
 من مقدمات ، وما انتهى اليه من نتائج وثمرات ،
 مجددا وعميقا ودقيقا ، لا يقف عند المسألة وقفة
 من يلم بظاهرها ، بل وقفة المستعمق فيها ، الباحث
 عن اغوارها سواء في بطون التاريخ . أو في
 ثنايا النصوص .

ولعل أول ما نلاحظه في هذا الصدد هو أن
 قوام منهج مصطفى عبد الرازق في البحث هو
 الاستقرار الذي يكاد لا يفادر مقدمة من المقدمات
 الا احصاها ، ولا جزئية من الجزئيات الا استقصاها
 ولا فكرة من الافكار المتصلة بموضوع بحثه الا ردها
 الى بدايتها واصلها حتى يبلغ بها منتهاها . ناهيك
 بما كان له من قدرة فائقة على جمع النصوص التي
 تتعلق بالموضوع الواحد ، وفهمها فهما عميقا
 يوجهها توجيهها صحيحا في سبيل الفاية التي
 يريد أن يحققها تحقيقا سليما مستقيما لا عوج فيه
 ولا التواء ، بل كل ما فيه دقة واستقامة وسلامة
 ووضوح وجلال ، بحيث يكون كل أولئك اما حجة
 بينة على ما يريد أن يدل عليه ، واما مقدمة يقينية
 لما هو بسبيل الحصول عليه .

ولعل أول ما يدل على صحة هذا المنهج وصدقه

في مقدماته ونتائجه هو بعض الامثلة التي أوردها
 هنا من آراء مصطفى عبد الرازق في بعض المسائل
 التي أعمل فكره وقلبه في دراستها .

فهو لكي يثبت مثلا أن الاجتهاد بالرأى كانت له
 بدايته في حياة النبي صلى الله عليه وسلم نراه
 يورد ما رواه ابن عبد البر في كتاب (جامع بيان
 العلم وفضله) عن معاذ أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له : كيف تصنع
 ان عرض لك قضاء ؟ قال : اقضي بها في كتاب
 الله . قال : فان لم يكن في كتاب الله ؟ قال :
 بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فان
 لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : اجتهد رأيي
 لا آلو . فقال : فضرب بيده في صدره ، وقال :
 الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه
 الله . ونراه يورد أيضا ما رواه ابن عبد البر وهو
 عن ابن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يوم الاحزاب : « لا يصل أحد العصر الا في
 بنى قريظة » ، فأدركهم وقت العصر في الطريق .
 فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم :
 بل نصلي ولم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبي صلى
 الله عليه وسلم ، فلم يعنف واحدة من الطائفتين .
 قال أبو عمر : هذه سبيل الاجتهاد مع الاصول
 عند جماعة الفقهاء .

(التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة
 الاولى سنة ١٩٤٤ ، ص ١٢٣) .

وهو لكي يثبت أن الاجتهاد بالرأى هو أول
 ما نبت من النظر العقل عند المسلمين ، أو هو
 بعبارة اصرح بداية النظر العقل لديهم ، نراه
 يقول : « أن هذا الاجتهاد بالرأى في الاحكام
 الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقل عند
 المسلمين ، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن
 وبسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية .
 وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم « اصول
 الفقه » . ونبت في تربته التصوف أيضا كما
 سنبينه . وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة
 اليونانية فعلها في توجيه النظر العقل عند المسلمين
 الى البحث فيما وراء الطبيعة والالهيات على انحاء
 خاصة . والباحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية
 يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ
 نشأته الساذجة الى أن صار نسقا من أساليب
 البحث العلمي له أصوله وقواعده . يجب البند
 بهذا البحث لانه بداية التفكير الفلسفي عند

المسلمين . والترتيب الطبيعي يقضى بتقديم السابق على اللاحق . ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الاسلامي تأثرا بالعناصر الاجنبية ، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يسير في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك ان نتابع أطواره في ثنايا التاريخ ، وان نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الامم .

(التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ١٢٣)

وإذا كان مصطفى عبد الرازق يرى في علم أصول الفقه بداية للمنهج العقل ، فهو يرى أيضا في الإمام الشافعي انه أول موجه لأصول الفقه الى الاتجاه العلمي : وذلك ان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعي كان الى جمع المسائل وترتيبها رردها الى ادلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون

دلائلها نصوصا ، وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضا لذكر الدلائل من أهل الرأي فلما جاء الشافعي بمذهبه الجديد . . . كان قد درس المذهبين ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له ان يكمله . . . وأخذ ينقضي بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط وذلك يشعر باتجاهه في الفقه اتجاهها جديدا هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع وأن طريقة علاج الشافعي للعلم تدل على منهجه وذلك ان أبا محمد بن اخت الشافعي عن أمه قال : « ربما قدمنا في ليلة واحدة ثلاثين مرة أو أقل أو أكثر المصباح بين يدي الشافعي . . . وكان يستلقي ويتذكر . . . ثم ينادي : يا جارية هلي مصباحا . . فتقدمه ويكتب ما يكتب . . ثم يقول ارفعيه . . . فقبل لاحمد بن حنبل : ما أراد برد المصباح ؟ قال : الظلمة أجل للقلب التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٢٩ - ٢٣٠ . .

وقد عقب مصطفى عبد الرازق على هذا بما يظهر ان هذا الضرب من التفكير كان بلرة نبتت منها شجرة النظر الفلسفي في الاسلام وذلك حيث قال : « وليس هذا النوع من التفكير الهادي في ظلمة الليل كتفكير من يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريح . . بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفي » التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٣٠ ناهيك بما قرره بعد ذلك في قوله : « وقد حاول الشافعي أن يجمع أصول الاستنباط الفقهى وقواعدها علما ممتازا وأن يجعل الفقه تطبيقا لقواعد هذا العلم وبهذا يمتاز مذهب الشافعي

من مذهب أهل العراق وأهل الحجاز » التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٣١ وينتهي مصطفى عبد الرازق من هذا كله الى نتيجة أخرى هي التي تمثل في قوله : « اذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية الى ناحية علمية فهو أيضا أول من وضع مصنفا في العلوم الدينية الاسلامية على منهج علمي بتصنيفه في اصول الفقه » التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٣٢ . .

وكذلك فعل مصطفى عبد الرازق في دراسته للفلسفة الاسلامية ومحاولته اثبات مالها من أصالة وابتكار يدحضان دعاوى المستشرقين الغربيين في انكار هذا الابتكار وتلك الأصالة فهو قد قدم بين يدي النتيجة التي أراد ان يخلص اليها نصوصا واستقرا آراء ومذاهب وسرد أفكارا وانظارا وكان كل أولئك لديه مقدمات منطقية ناطقة بذاتها معبرة عن ذوات نفوس أصحابها وعما طويت عليه هذه النفوس من عصبية دينية وعنصرية جنسية مما أضر ما يصيب العلم والنتائج العلمية من آفات وبعد ان تهيأ له من هذه المقدمات ما رآه كافيا لاستخلاص نتيجته التي تكاد تنطق من ثنايا كل كلمة من كلمات المقدمات نراه يشبث نتيجته الكبرى في ثقة ويقين ونزاهة عن التمسك والتعصب والتعسف والهوى وليس ادل على هذا كله مما أورده من مقالات المؤلفين الغربيين في الفلسفة الاسلامية وما عقب به واجمل فيه نتيجته الرائعة وهي ان للفلسفة الاسلامية جذتها وطراحتها بعيدا عن المؤثرات الاجنبية من يونانية وغير يونانية ولعل هذا التعقيب هو خير ما اختتم به هذا البحث عن استاذي الاكبر مصطفى عبد الرازق العالم الباحث كما عرفته في علمه وبحثه ومنهجه ولقد كان رحمه الله في هذا كله قنوة كما كان في خلقه وفضله ونبله أسوة قال أثابه الله على قدر ما قدمت للعلم والخلق يداه : « أما بعد : فان الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه الا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم واذا كنا المعنا الى نزوات من الضعف الانساني تشوب أحيانا جهودهم في خدمة العلم فانا نرجو ان يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها الى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاء كدر »

« محمد مصطفى حلمي »

ماو تسي تونج

والثورة الصينية ..

ليس اشدق على مورخ السير
وأعسر من التعرض لحيه شخص
مثل ماوتسي تونج . ذلك ان
التاريخ لسيرته يستلزم ، مثلما
يستلزم اي موضوع يتعلق
بالشيوعية الصينية ، تهرسا
في ناحيتين : تاريخ الصين
وسياساتها ثم الماركسية
اللينينية والتاريخ السوفييتي
فلا غرو اذن ان تقاس
كتاب الغرب حتى هذه الساعة
عن التعرض لسيرته ، برغم
عظم الدور الذي لعبه في التاريخ
الحديث وما لابد ان تنطوي
عليه قصة حياته من سحر
وغموض . كما تفتقر اللغة
الصينية ايضا الى السير الجيدة
التي يعتمد عليها ماوتسي
تونج والتي تأخذ سبيلا وسطا
بين ما تنشره بكين من مديح
مفرط ، وما يصدر عن تايوان
من تجريح مشين .

وعلى ذلك فكتاب جيروم
تشن هذا حقيق باعجابنا
واكبارنا لانه برغم صدوره عام
١٩٦٥ الا انه يحتل مركز
الطليعة . كما انه يتفرد باعتماده
على عدد هائل من المراجع
الصينية ، بعضها نادر تمام

الندره ، فضلا عن المام مؤلفه
الكبير بتاريخ الصين الحديث ،
مما يتيح له رسم انطروف التي
احاطت بماوتسي تونج الشاب
والتي هيأته نزعم الثورة
الصينية . ولكن بغض النظر
ايضا عن علم جيروم تشن
واقتراره فانه يتميز عن غيره من
الكتاب بادراكه الفطري للمعيط
الفكري الذي يعيش فيه مواطن
صيني يكافح من أجل رقي
بلاده وتمهدها على غرار المدنية
الغربية في الوقت الذي لا يريد
فيه ان يقطع صلته بماضيه .
وعلى ذلك لمؤلفه بعد اضافة
اصيلة باللغة الاحمية الى حصيلة
معارفنا عن ماوتسي تونج وعصره
بيد انه تجدر الانتباه الى
نقطتين من نقاط الضعف التي
تعتوره . اولهما والقربها الى
طبيعة الاشياء ، ان المام الكاتب
بالصين وتاريخها يفوق الى ابعد
حد معلوماته عن التساريخ
السوفييتي او الماركسية
اللينينية . وهذا ما حدا به
فيما نعتقد الى التوقف بقصته
عند سنة ١٩٤٩ ، في اللحظة
التي اختتم فيها ماوتسي تونج
حياته كقائد لحرب العصابات



كتب عن حياة ماوتسي تونج وقلة ماتحفظه المكتبات العامة منه . ويبدو أن السيد جروم تشن اعتمد في المكان الاول على المواد المتوفرة في انجلترا . ولو أنه قد لجأ الى مكتبات الولايات المتحدة او اليابان او الصين ذاتها لاستطاع ان يتلافى بعض الأخطاء المؤسفة وخاصة فيما يتعلق بتحركات ماوتسي تونج بين عامي ١٩٢٤ و ١٩٢٧ غير أن هذه وتلك ليست سوى خدوش هينة في صفحات كتاب قيم يتناول موضوعا غير هين . والجدير بالذكر ايضا ان المؤلف يتخذ في معالجته منهجا موضوعيا واعيا .

في الريف الصيني ، وشرع في تأسيس دولة اشتراكية سائرا في ذلك الى حد بعيد على النهج السوفيتي . ولكنه لو واصل قصته حتى يومنا هذا ، لوجد نفسه من جديد بين ارجاعه يدانه المفضل ، اذ ان الصينيين الشيوعيين شرعوا يتطعمون من جديد بالطابع الصيني الخالص كما هو معلوم لدى الجميع . وتمثل نقطة الضعف الثانية في وجود بعض الثغرات في الوثائق الصينية ذاتها . ولعل الناشر مليم بعض اللوم في ذلك لتأخره في اصدار الكتاب في تاريخه المحدد ، ولكن مرجع هذا المثلب اساسا الى ضائقة ما

نهر و . . حتى الستين

خطرت فكرة هذه المجموعة الشاملة الحسنة الاخراج لكتابات نهر و خطبه السياسية على السيدة دوروثي نورمان في شهر يناير سنة ١٩٥٠ ، عندما سمعت احدي السيدات اللاتي حضرن حفل اعلان قيام جمهورية الهند ، توجه الى السيد نهر و بعد ان تأثرت بخطبته الرعينة . السؤال حول ما اذا كان قد وضع مؤلفات من اي نوع . ويبدو ان السيدة نورمان شرعت في الاضطلاع بذلك العمى الباهظ الذي يتمثل في انتخاب هذه المواد وتصنيفها سنة ١٩٥٩ او سنة ١٩٦٠ . ولكنه وان كان قد قدر ان يصدر الكتاب في وقت يتفق والذكرى الخامسة عشرة لقيام الجمهورية ، ان ذلك لم يتحقق لسوء الحظ ، وبات ظهوره في هذه الاونة تذكارا طيبا لذلك الرجل الذي كان ينسرد ، الى جانب كونه علما من اعلام السياسة البارزين في القرن العشرين ، بشخصية مهذبة راقية واسعة العلم والاطلاع بدرجة قل ان تتأني لسياسي مثله .

ولم يكن الهدف الذي رمت اليه السيدة نورمان من كتابها هذا هو رسم صورة كاملة لهذا الرجل ، فمن غير الميسور في السونت الراهن تقييم دوره السياسي والاجتماعي كاملا ، ولا يقدر كذلك لاي باحث ان يقترب من هذه الصورة الكاملة في المستقبل القريب على أي نحو يفوق ما حققه الاستاذ الدكتور ميخائيل برتشر في السيرة الرائعة التي كتبها . وفضلا عن ذلك فان أمام ذلك الفريق من الناس الذي يريد ان يتعمق نفس نهر و ويسير اغوارها ان يرجع الى ما كشف عنه نهر و او على الارجح ما اراد ان يكشف عنه في السيرة الذاتية



التي كتبها عن نفسه . أما ما اتصلت له السيدة نورمان حقيقة فهو محاولة تتبع تطور فكر نهرو السياسي ، من خلال أقواله ، بدأ من سنة ١٨٩٩ حين أعرب نهرو وهو لا يزال صبيا في العاشرة من عمره عن عطفه على قضية البوير (وبذلك اقام من نفسه خصما لذلك الرجل الذي كان مقبلا أن يكون من اله أعدائه وأشدهم بغيضا الا وهو ونستون تشرشل) حتى سنة ١٩٥٠ حين تكلم الشطر الأول من كفاحه السياسي باعلان جمهورية الهند .

ولقد قامت السيدة نورمان بمهمتها خير قيام وأبليت فيها البلاد الحسنة ، التي لم يكن ليناى لها لو لم يصدر في الحق عن حب صادق لهذا الرجل بل اجلال وتقدير لشخصه فهو في نظرها ، البطل ذو النفس الطاهرة والروح الشفافة . اذ انها لم تترك شاردة او واردة من فكره السياسي الا البتتها واعتمدت في ذلك على مصادر معروفة وغير معروفة حتى بات مؤلفها هذا مرجعا لا غنى عنه لكل باحث في تاريخ الهند .

فلقد كانت نظريات نهرو السياسية ، شأن تلك التي كان يعتنقها هارولد لاسكى ، تمثل مزيجا متساوتا غير ثابت التركيب من المبادئ الماركسية والبرالية ، كما أن الخطوط السياسية التي كان يتبناها حملت الطابع ذاته من التراجع والتذبذب . ولعله كان محدود النجاح برغم دراساته المستفيضة للتاريخ ، في أن يوفق بين أسلوب « الغربي » في التفكير والواقع الهندى . وكان من نتيجة ذلك ، أنه ظل خلال المرحلة السابقة على الاستقلال يعتمد اعتمادا كبيرا على مشورة المهاتما غاندى ونصحه ، على الرغم من خلافاتهما السياسية المتكررة ، وعندما أعوزته هذه المشورة بعد الاستقلال اعترته نوبة متزايدة من اليأس ازاء اخفاق الحلول الشاملة التي وضعها في تحقيق النتائج المنشودة . اما قوته الحقيقية فتكمن فيها كان يمارسه من تأثير كبير على الجماهير الهندية فضلا عن ان سعة افقه وعظيم اطلاعه اجتذبا اليه صفوف المثقفين . اما مواطن الضعف في شخصيته وكيانه فهي ايمانه المفرط بقوة الكلمة وقصوره عن ادراك التفاصيل واستيعابها وولعه بالحلول العاجلة ذات الصبغة العامة .

غير أن ذلك لا يفضى بحال من عظم الامجاد التي حققتها فكهم يقدر عند السياسة الذين يملكون ناصية الثقافة والفكر في اسمي مراتبهما ؟ وكم يقدر عند المثقفين المفكرين من المرتبة الأولى الذين يرتضون ولوج الميدان السياسي ؟ والعجيب من أمر نهرو أنه كان سياسيا يتفرد بقدرات عقلية نادرة جعلت من كل هذه المقتطفات التي ضمها كتاب السيدة نورمان مادة قيمة جديرة في حد ذاتها بالقرء والاستيعاب ، بغض النظر عما تلقى من ضوء على تاريخ الهند الحديث .

في مملكته الصغيرة بلامبريه
وسط الأدغال الموحشة بالقرب
من المنطقة الاستوائية احتفل
دكتور البرت شفيتزر ببلوغه
التسعين ، وعلى الرغم من الكثير
الذي أداه الرجل ولا يزال يؤديه
إلا أن الأفريقيين لا يزالون
ينتظرون الكثير من « الساحر
الأبيض العظيم » بل لا يزال
العالم كله ينتظر الكثير من
كتابات المهامة في ميادين الطب
والموسيقى والأدب والفلسفة
والدين ..

بدأ الرجل حفل عيد ميلاده
التسعين بالدعاء المألوف : « اللهم
نشكر على هذا الطعام وعلى
إعزازه » ثم اتبعه بكلمة موجزة
باللغانية قال فيها : « يا لها من
أيام عصيبة تلك التي صادفتنا
في بناء هذا المستشفى ، كانت
أياماً عصيبة بلا شك غير أنني
الآن لا أملك إلا أن أتوجه
بعبارات الشكر لكل من عاون
في جعل العمل ممكناً في تلك
الأيام ، كانت أمنية أن أدير
هذا المستشفى بأبسط طريقة
ممكنة ، واليوم شاكرني
الكثيرون ممن لا أملك إلا أن
أسدي لهم جزيل شكري وأخص
بالشكر اثنين من الأفريقيين
أحدهما أنقذت له حياة زوجته
والآخر جاءني من تلقاء نفسه ،
وأخذني الرجلان إلى شاطئ.

النهر وقال لي عليك ببناء
مستشفى هنا ولكن يجب ألا
تبنيهما في السموات بل ضعها
على الأرض ، وأحسب أن أحداً
لم يعطني من الحكمة بقدر
ما أعطاني هذان الرجلان » .

وبعد ذلك أقيم للرجل
احتفال رسمي بساحة الحرية
بلامبريه أقيمت فيه الخطب
والأشعار ، ثم وقف عمدة البلدة
يهاجم الصحافة الغربية ضارباً
المثيل بصحفي أوروبي زار
شفيتزر منذ عام واحد ثم عاد
ليكتب في جريدته أن الدكتور
العجوز يتسلق أشجار الغابة

كما تسلقها القردة ، وأضاف
العمدة قوله أن العالم كله ينبغي
أن يعلم أن رجلنا العجوز قسام
بمهمة لم يقوم بمثلها رجل أبيض
.. ألا وهي المشاركة بعلمه
وعمله في علاج المرضى من
الأفريقيين في الوقت الذي كان
يمكنه أن يعيش فيه مرفهاً في
ربوع القارة الأوروبية .

وما أن انتهى الاحتفال حتى
عاد الساحر الأبيض العظيم إلى
مملكته الصغيرة يزاول عمله
اليومي يحيط به « طاقمه »
الطبي من الرجال الذين يعملون
معه كل بدافع خاص ، فمنهم
من وهب نفسه للعمل مع
شفيتزر ومنهم من يعاقب نفسه
بالعمل معه ولكنهم جميعاً
واجدون في حيويته ونشاطه
ما يدفعهم للعمل معه وخطور
التنوعات التي يقدمها لهم كل
مساء ، والتي تتخللها مقطوعات
موسيقية يعزفها شفيتزر بنفسه
على البيانو بطريقة تثبت دلالة
قاطعة أنه أحد مشاهير الموسيقى
في العالم .

ويعود النشاط للقريبة
الطبية في اليوم التالي لحفل عيد
الميلاد ، ويهرع مساعدا البرت
شفيتزر لانجالي ماتراكم من
أعمال ، فلامبرين تنجز في العام
الواحد ما يربو على الألفي عملية
جراحية وتستقبل ما يزيد على
٤٠٠ وليد جديد ، وقد تغل
شفيتزر منذ خمس سنوات عن
القيام بإجراء العمليات الجراحية
بنفسه تاركاً لمعاونيه عبء القيام
بهذا العمل ، ولكنه ظل بهaupt
على حضور العمليات ليتأكد من
أنها تتم بالطريقة التي كانت
تتم بها من ذي قبل ، هذا في
الوقت الذي لا يذكر نفسه عن
شفيتزر أنه صمد مراراً واحداً
عن مستشفى ، بل ولا يذكر
فيه أن قام بأي أحماء لعدد من
عولم بقربته وإن كانت
الإحصاءات العالمية تقدر من
عالمهم الرجل خلال النصف قرن



الماضي بما يزيد على النصف مليون مريض .

ويرنو شفيتزر بنظيره في الأفق البعيد حيث الطبيعة الأفريقية الساحرة التي ألهمته أروع ما كتب ، ثم يعود ليطل على مناظر ثلاثة تعنى الكثير بالنسبة له فأمامه مباشرة يمتد النهر الكبير الذي حمله إلى هذا المكان لأول مرة ، ولا يزال يحمل له في كل يوم أفواجا من المرضى ، وعلى اليسار حديقته المزهرة الفناء انني تشبـيع رغباته الزراعية وترضى حساسيته الموسيقية ، وتحت بهر الناقد نصب تذكاري كتب عليه اسم زوجته الراحلة التي شاركته حياته وكانت نعم العون له في كفاحه .

والزائر لالبرت شفيتزر لا يسهل أن يحس بأنه يقف وجها لوجه أمام عبقرية فلة هي المزيج من مارك توين ، والبرت اينشتاين ، وتيودور روزفلت ، أما عن النقد الذي أصبح من المألوف أن يوجه له من الصحافة العنيفة والذي يتهمه بعدم استغلاله لأسلوب العلاج الطبي الحديث وعدم إخلاصه للأفريقيين ، فإن الرجل يرد عليه بقوله أن زوارهم عارفه هم وحدهم الذين يعلمون علم اليقين صلق مشاعره ومقام به من عمل في الحقبة التي قضها في إفريقيا ، وهو يعال تمسكه بالبساطة في مباني مستشفاه بأن هذه البساطة هي أفضل الوسائل التي يمكنه أن يتقادي بها الصلحة النفسية التي يصاب بها المرضى القادمون من الأدغال إذا هم فوجئوا بمستشفى حديث بني على طريقة مقبرة تماما للحياة التي اعتادوا عليها ، وعلى ذلك فهو يعتبر البساطة الغالبة على مستشفاه هي التغير المعقول والمقبول لدى هؤلاء المرضى والذي يساعدهم على الشفاء ، وقد لجأت بعض البلاد المتحضرة في الآونة الأخيرة إلى استخدام

هذه الوسيلة في العلاج ، فكان لها أثرها الملموس في تحقيق الشفاء .

وإذا أنت سألت البرت شفيتزر عن الشيء الذي يسعده ويرضيه لأجابه على الفور أنه علاج مرضى ، فعلاج المرضى عند هذا الطبيب الفيلسوف هو أسعد شيء في الحياة لأن السعادة المطلقة هي ألا يكون هناك مرضى ، وعلى ذلك فإن البرت شفيتزر يؤكد لكل من يعجب به ملكته الصغيرة بأنه هو الآخر يستطيع أن يمتلك ، لامبرين ، صغيرة إذا توافر له عنصر العمل والايهان ، ومن المؤكد أنه لزم طويل ستظل شخصية البرت شفيتزر ولدوره الانساني الجليل أعرق الأثر في نفوس كل المؤرخين الذين سيتعاملون للكتابة عنه ، وليس أدل على ذلك من أن كل من اتبعت له فرصة لقائه والعمل معه ولو لبضعة أيام يجد نفسه غارقا في أحاديث لا تنتهي عن دور هذا العملاق وآثاره في خدمة الجنس البشري كله .

ولس أروع لتقديم أعمال هذا الرجل من البلد باعتباره هو بمرضاه . . عمسا حلقه في مجال الطب والعلاج ، لقد أدى شفيتزر دينه البشري بما أنجزه ولا يزال ينجزه في القارة الأفريقية ، ولقد أشار إلى ذلك في أحد مؤلفاته المبكرة بقوله : « تركت ورائي وظيفة محترمة في جامعة ستراسبورج كما تركت دراساتى الأدبية والعلمية بل والمدنية الأوروبية كلها وجئت هنا لأداء رسالتى الحقيقية في علاج المرضى الأفريقيين » .

أما كيف حدث هذا ، كيف هرب هذا الطبيب من مدينة بلاده إلى حيث الاحراش والادغال ؟ فهذا ما يرد عليه شفيتزر بقوله أنه لما اطلع على التقارير التي تصور مدى البشاعة التي وصل إليها حال الأفريقيين وجد نفسه مدفوعا

برغبة قوية للمشاركة في
تسميت آدم هؤلاء الناس ، لأن
علم الاستنباط لا يتهم يمد على
لده وبوسيميه وعدم يحصر ،
فالاستنباط المختصر حصا تيسر ،
من يعنو على غيره بل هو من
يرجع اليه غيره ، وفي رأى
شعير ان التعانم لمتهمين هو
المسكون مسئولية كاملة عما
حدث في افريقيا من تغلف

وكساد وأن الواجب العلمى
والطبي كان يحتم عليه أن يبرع
لمعاونة أخيه الافريقى الذى
حرمته ظروفه من التزود بنفس
الاسلحة التى يحارب بها المرض
.. وقد آن الآوان للقضاء على
ما يحتم فوق صدور الافريقين
من مرض وبيل ومدنية غريبة
زائفة

كاتبان جديدتان

كاتبان جديدتان تدعى
احدهما جين باولز وتدعى
الآخرى اليسون لورى ، وليس
القريب ان تظهر كاتبتان
جديدتان على صفيحة الحياة
الادبية ، ولكن انقريب أن
يختلف تقدير انتقاد لانتاجهما
كل هذا الاختلاف ، ف فيما يتعلق
برواية جين باولز التى سميتها
امراتان جادتان .. ذهب بعض
النقاد الى القول بأنها حدث
جديد في شكله ومضمونه ..
ففيها المضمون الصريح صراحة
تامة وبخاصة اذا صدر عن
امراة .. وفيها بعد ذلك التكنيك
الروائي الجري، الذى يمكن
اعتباره مرحلة متقدمة على
اسلوب الكتابة الشهيرة ناتالي
ساروت ، اما البعض الآخر من
النقاد فقد رأى أن من العسير
الاعتناء الى المعنى الخفى الذى
قصده انكاتبه بروايتها هذه ،
فعند هؤلاء انتقاد ان الارتباط
بين اجزائها ناقص أو غير تام
في معظم الاحيان ، فاذا كانت
هذه انكاتبه قد تتبععت سلوك
الانسية الشرية من جورنيج
فيها فتمت به من بناء كثير من
البيوت التى اتخذتها للاقامة مع
نثر قليل من اصدقائها القدامى
الا أن قصتها هذه لا تحوى أية
عقدة ذات بال ، كما ان
شخصياتها لا تسير وفق معالم
وخطوط واضحة ثابتة ، وإذا
كانت هذه القصة تدور حول

الشلوذ الجنسي عند النساء
والذى يعرف بالسحاق ، الا ان
هذه النعرة ايضا لا تثبت أن
تنتفى ليم صالحة من العذرات
بين الرجل والمرأة ، ولعلها
ايضا تدور حول الضعف الجنسي
بوجه عام ، الا أن ذلك لا يوضح
بدوره فنادى تصعب أسلوب
انكاتبه في معالجة شخصياتها
اما رواية انكاتبه اليسون
لورى واسمها « المديسة انى
لا مدن نها » والتى تدور حول
اسرتين حرمتا نعمه الاطصال
فاتخذتا لاقامتهما بحر الخيساء
الهادر في مدينة لوس انجلوس
.. فقد زعم بعض النقاد انها
قريبة التنبه بمسرحية « من
يخساف فرجينيا وولف ؟ »
اما البعض الآخر فقد ذهب الى
ان الشقة جد بعيدة بين هذه
وتلك ، لان ذلك الهذر الحاد
الذى جاء على لسان الزوجين ،
لا ينافر بعدل بروعة الحوار
وبراعة ، في المسرحية المذكورة .
ومع أن انكاتبه قد رأت
مدينة تخرق كل قواعد العقل
والمطق ، أو مدينة غير ذات
ماض أو مستقبل تعيش في حاضر
براق خادع ، وتحفل بالمبازل
التي ترتكب في هوكيود كما
تعمل بالاباحية الجنسية بين
الرسمين والفتانين الا أن سياق
القصة مع ذلك يبدو مسهيا
مفتعلا لا وجه للمقارنة بينه
وبين حوار ادوار البى

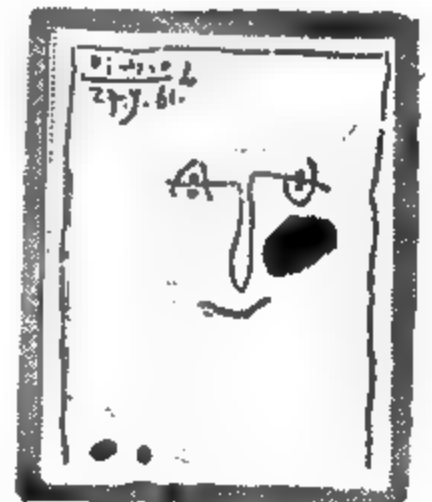
وقتا طويلا من حياته لاتعلم كيف ارسم مثلها « ..

وأصدقاء بيكاسو يؤمنون حلقة عريضة واسعة ، فمنهم الشعراء ومنهم النقاد ومنهم نجوم السينما ومنهم مصارعو الثيران ، هؤلاء الأصدقاء كثيرا ما يتدخلون على مرسمه أو على بيوته الأخرى ولا يمنعونه من مقابلتهم إلا العمل ، فساعة يعمل بيكاسو يمتنع تماما عن مقابلة أى صديق ... من بين هؤلاء الأصدقاء كلاف بل الكاتب والنقد الانجليزى الذى توفى منذ بضع سنين ، وجان كوكتو الشاعر والكاتب المسرحى الذى توفى منذ حوالي عام . ودو جلاس كوبر الناقد الفنى الذى يسكن بالقرب منه وكثيرا ما يتردد عليه ، ودانيل هنرى البقال الذى يتعامل معه . بيكاسو والذى كان موضوعا لبورتريه من اعظم البورتريهات التكيفية التى رسمها بيكاسو عام ١٩١٠ ، تم الشاعر الفرنسى جاك بريفييه الذى رسم له بيكاسو صورة مشهورة .

ويقول رولاند نبروس فى مقدمته لهذا الكتاب : « ولقد أصبح بيكاسو من خلال افتتاحه بالحياة مفتونا بالتفكير التى تطرا على الشخصية الانسانية نتيجة لارتداء الأقنعة والملابس التنكرية ، فهناك مغزى عجيب وراء محاولة الخروج من نطاق ذواتنا لكى نقوم بأداء دور آخر ، لأن تغير زى من الأزياء يوحى فى الوقت نفسه بتغير فى الذات الانسانية . وعندما كان بيكاسو شابا يافعا كان مولعا بشخصية المهرج حتى لقد أغرته هذه الشخصية برسم صور كثيرة كان يلبس فيها مرتديا الملابس الزاهية الألوان ، ولا يزال بيكاسو يحتفظ فى مرسمه بأنواع كثيرة من الأقنعة والقبعات والملابس التنكرية التى

لقد أصبح بيكاسو اثرا من الآثار الأوروبية لعتيقة ، او شيئا يقدم الناس على تصويره كما يقدمون على تصوير الاوكروبول ، وغالبا ما يذهبون الى رؤيته وهو يعمل فى بيته كما فعل المصور الصينى اقوارد توين الذى زار بيكاسو أكثر من مرة ، وخرج من زيارته له بمادة وافية ضمنها كتابه « بيكاسو فى داره » الذى ينوى إصداره فى اسباسب من شهر يونيو ، رسوم بصرية - ار و ه . آفن مع مدمه وافيه عن من بيكاسو سبها رولاند نبروس . ومرب رسمه بيكاسو بهذا الحسب .

ورسوم التى التفتها توين تظهر لنا كيف ان اصحاب بيكاسو وبيته وادسيه خاصه بهزاجه البنى يعرضون جميعا اجو العام اسى يعطف بهذا الفنان ، وغنبا ما يظهر بيكاسو فى شكل المهرج الذى يصرح فى فناء بيته ، ولا يتورع عن ارتداء أعرب الملابس بما فى ذلك ملابس مصارعى الثيران . والواقع ان اسره بيكاسو المؤلفة من زوجته جاغلين واصغر ولديه كلود وابنتيه بالوما الى جانب الحيوانات التى يالفها وعلى رأسها كلبه الضخم يعتبرون جزءا مكملا لحياته وفته . وتترا ما يجد افراد اسرته انفسهم بمثابة عناصر اساسية فى لوحاته . فلقد ألهمه جمال زوجته سلسلة كاملة من اللوحات ، ويقول بيكاسو عن زوجته ان تسريحة شعرها ربما اوحى الى باحدى الأفكار التى استغلها فى رسم « بورتريه » اما ابنة وابنته فهما مثل أبيهما مولعان بارتداء أعرب الأزياء وكثيرا ما يشكلان نماذج فنية يستمد منها بيكاسو ما يتمتع به من عفوية وانطلاق ، وهو يقول عنهما : « لقد أمضيت



يسره أن يوتديها من حين لآخر
ليخفف من حدة التوتر الذي
يحدثه له زيارات المعجبين ،
ولكن هذه الحيل جميعا لا تلقى
حظا وافرا من النجاح فهما
ظهر بيكاسو في زى المهرج
فسيظل دائما أبدا .. بيكاسو
الفنان العظيم ..

والواقع أن الصور التي
التقطها كوين لبيكاسو في
مرسمة تعتبر في ذاتها صورا
نادرة ، فنادرا ما يسمح بيكاسو
لأحد بالحضور أثناء عمله فيما
عدا زوجته جاكلين ، وغالبا ما
يقوم بيكاسو بعمل رسوماته في
الثناء الليل . وأحدث لوحات

بيكاسو لوحة عن « الحروب
والسلام » التي ما أن فرغ من
خطوطها الأولية حتى اعتزل في
مرسمة لمدة شهرين لم يخرج في
اثنائها إلا بعد أن فرغ من العمل
تماما ، وبيكاسو الذي يبلغ من
العمر سبعين عاما يقول عن
نفسه : « ما دمت قادرا على
عمل ما أريد ، فلا بد وأن أنجز
هذا العمل وأنا في فورة
نشاطي ، فليس أقتل على
الإنسان من أن يريد عمل شيء
لا يقوى على عمله » . أما عن
فنه فإن بيكاسو يقول هذه
العبارة التي ستجىء في صدر
الكتاب : « اننى أرسم ما أعرفه
ولا أرسم ما أراه » .

الواقع والخيال في علم النفس

هذا هو الجزء الأخير في ثلاثية العالم السيكلوجي .
ج . ايزنك التي نشرت في مجموعة بليكان ، وحاول بها
أن يؤدي دوره المزدوج في أن يصبح مطرقة على أيدي الفرويديين
.. وواضعا لعلم نفس موضوعي يقوم وحده على
التجريب المعمل والتحليل الاحصائي .. ولا شك في أن
الجهد الذي بذله البروفسور ايزنك في الجزء الأخير يستحق
منا الاعجاب ، فقد جاء هذا الكتاب حاويا لعدد كبير من
الشواهد الدالة على نظرية أبعاد الشخصية وتطبيقها على النزعات
الإجرامية العارضة ، وعلى العلاج النفسي الذي يستخدم الأساليب
الترابطية في الشفاء من الأمراض العصبية والسلوك المتحرف .

ويقدم البروفسور ايزنك صياغة واضحة للأساس النظري
الذي يقوم عليه العلاج النفسي كما يقدم وضعاً مفصلاً خطوات
هذا العلاج . ويناقش إلى جانب ذلك المشكلات الأخلاقية التي
تنشأ عن ذلك الشكل من أشكال العلاج الذي يبدو مستائلاً للكراهة
الإنسانية والذي يمكن استعماله على العكس من الطيب النفسي
في شفاء حالات الانحراف .. من ذلك مثلاً التسلوذج الجنسي
الذي لا يجيزه المجتمع وأن اجازته المريض . ويقدم البروفسور
ايزنك إلى جانب ذلك كله خدمة جليلة إذ يعمم قائمة عدد كبير
من نتائج التأملات والبحوث السيكلوجية ، فمناقشته للبور

الشخصية في العلاقة السببية بين الأحداث وتفاعله بالاسباب التي من أجلها يعاقب المجرمون تقيم الدليل على ان علم النفس التجريبي يستطيع ان يقوم على اساس اجتماعي ثابت ، بينما الفرض النظري القائل بانه ربما كانت هناك علاقة وثيقة بين تطور الشخصية والنمو الجسمي والاستعداد للاصابة بمرض السرطان ، هذا الفرض اذا ثبتت صحته فان الامر يستدعي مراجعة لكثير من الآراء المتفق عليها بين الجميع وانتي تدور حول طبيعة النمو نفسه .

فاذا تركنا هذا الجانب وانتقلنا الى الجانب «الافرويدي» في الدور المزدوج الذي قام به البروفيسور ايزنك ، كان من المستحيل علينا ان نستقبل هذا الجانب بمثل هذا القدر من الاطراء ، فبادي ذي بدء نجد ان البروفيسور ايزنك يتمتع بمزية انه هو نفسه ليس من علماء النفس الاكلينيين ، فهو انه كان مؤهلا تاهيلا طيبا لكف عن الترويج لاسلوبه المفضل في العلاج من الامراض العصابية وعن الدس بان زملاء في مهنته الذين يمارسون اساليب اخرى من العلاج ليسوا الا جماعة من المشعوذين . ونجده ثانيا يهاجم التحليل النفسي لانه لم يحقق مالا يدعيه . . . فالتحليل النفسي يستعمل تصورات ذاتية من قبيل الحب والخيال والرمزية ، وعلى الرغم من ان هذه التصورات تفتح الطريق امام النقد الفلسفي على اساس ان التحليل النفسي يحاول ان يحتوى داخل افاره النظرى نفسه على كلا العنصرين الذاتى والموضوعى مما يودى الى اخلط في الفهم والتفسير ، فواقع انه لا محل للنقد اذا قلنا انه لا تنافس هنالك في النظرة السلوكية التي تحاول ان تتجنب العنصر الذاتى . واخيرا نجد ان البروفيسور ايزنك ليس على علم تام بالتحليل النفسي ، وان الشهادة التي اعطاها له فرويد في عام ١٩٠٩ لا تعفيه من الجهل بالتطورات التي طرأت على التحليل النفسي منذ ذلك الحين ، فاعتراضاته على التحليل النفسي انما توجه الى ما اعتاد المرحوم جون ريكمان ان يسميه بالفرويدية القديمة ومن ثم جاءت جميعا غير ذات موضوع ، اما الانتقادات التي كان ينبغي على واحد من أتباعه ان يوجهها فلم يتوجه بها حتى الآن . ومن انفسر علينا ان نعتقد بان البروفيسور ايزنك لم يضع بنفسه بعض هذه الانتقادات ، ففي الجزء الاول من هذه الثلاثية يصرح بان اهداف التحليل النفسي تختلف اختلافا كاملا عن اهداف ذلك النوع من علم النفس الذي ينادى به ، فبينما يهتم النوع الاول بفهم الناس يهتم النوع الثاني بشرح سلوكهم ، وفي هذا الجزء الاخير يعترف البروفيسور ايزنك بان هناك أبعادا في الشخصية استطاعت الى حد كبير ان تغفل من التحليل الاحصائي .

ندوة القراء

دعوة الى النقد :

ان مجلة الفكر المعاصر اذ تفتح صفحاتها لكل التجارب جاعلة من نفسها قاعدة لاطلاق الفكر الجديد ومحطة لتوليد الرأي الحر انما تؤمن بفاعلية الكلمة الناقدة ايمانها بعملية الرأي ، ومسئولية الكلمة ، فاذا كان الفكر علامة على وجود الامة ، فالنقد عامل من عوامل ايجادها ولذلك فمجلتنا اذ تدعو كتابها ان يفكروا بكل عمق وطلاقة تدعو قراءها ايضا ان يطالعوها بصوت عال وان يعلقوا عليها بكلمات النقد ، فعندنا ان كلمات النقد التنظيف دعائم تساعدنا على تاصيل الجذور ولبنات تمكنا من العلو بالبناء .
ونحن اذ نفتح هذا الباب النقدي على مصراعيه ليلتقي فيه القاري بالكااتب ، نرجو ان يكون هذا اللقاء لقاء حوار لا لقاموس وان يكون حساب - لا على حساب - قضايا الفكر المعاصر وانسان القرن العشرين ..



اخي القاري / خميس سلمونة

تحية طيبة وبعد ،،،

ان مقالكم الذي نشر في مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان « الفناء للامعقول - دليل قاطع - مع احترامي لرأي سيادتكم - على انكم نظرتم الى اللامعقول نظرة شططية بعثة ، فليس اللامعقول كما اراء شططات خيالية في عالم الوهم ناتجة عن نفوس مضطربة ، فان يوجين يونسكو عندما كتب مسرحية الحزيت لم يسلب الانسان عقله وانما نظر نظرة عميقة الى حقيقة الانسان ، فمن الفناء ان يظل الانسان رغم هذا التقدم يجهل نفسه كما قال ايليا ابو ماضي :

ادركت كنهها طيور الروابي فمن العار ان تظل جهولا

ثم أجد سيادتكم متعاملا على سادرتي والوجودية وكان سادرتي ربيب اللامعقول او كان اللامعقول وليد الوجودية ، وفي رأيي ان زعمي الوجودية سادرتي وكلامي لا يدفعان الانسان الى الانتحار فعندهما ان عمل الانسان الدائب وكلحه المستمر ان هو الا محاولة منه يراد بها كسب الحياة واكسابها غاية ومعنى .

« محمد امين الدشليمي »

(جامعة اسبوط)





تحية طيبة وبعد ..

أجد لزما على قبل ان اسأل او استفسر عن شيء مما احتواه مقالكم العملاق « الماركسية منهجا » ان اذكركم اليكم والى كل شبابنا العربي الواعي اخلص التهاني بصدر مجلتكم الغراء التي أضأت لنا طريق الفكر الحر بعد أن كاد الظلام يطغى مغللة : فكانت بمثابة واحة وارفة الظلال تبثت لنا في وسط صحراء قاحلة بعد أن انهكتنا التعب والظما .. فشكرا ..

وقد اتاردني وأعجبني في المقال المعنون « الماركسية منهجا » تلك المقابلة التي أجراها كاتب المقال بين بعض البشائر الماركسية وبين ماورد في ميشاقنا الوطني كالفرق بين الحتمية التاريخية بمعناها الماركسي وبين معناها في سياق حديث الميثاق عند ذكره للحل الاشتراكي كحتمية تاريخية ، وايضا عندما ذكر الفرق بين الفلسفة الماركسية من جهة وفلسفاتنا الاشتراكية كما عبر عنها الميثاق من ناحية اخرى ..

ولو انني كنت أحس وأنا الهث وراء السطور انني كمن يجري ثم توقف فجأة - أسف اذا خائنتني العبارة فهي تعبير صادق لمشاعري ساعة قراءة المقال - فقد كان يودى ان يعطى كاتبالمقال للمقارنات بينالفلسفة الماركسية وفلسفاتناالاشتراكية اهمية اكثر من تلك التي وضحت في المقال فذلك اهم لي نظري من مناقشة النظرية الماركسية وحدها كنظرية فلسفية ..

وصحيح ان المقال انتهى في آخره الى ان النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها بها ثغرات في منهج استدلالاتها وصحيح ان المقال كتب تحت عنوان تيارات فلسفية ويجب ان يقتصر على الفلسفة كفلسفة ، الا ان هناك لبسا ، في اذهان البعض في فهم فلسفاتنا الاشتراكية كنت اود ان يزيلهالكاتب في معرض حديثه عن الماركسية ككاتب له في نفوسنا ماله من احترام لكلمته وتقدير لرأي تفكيره أمل أن ادى ذلك في مقال قادم ..

محمود طه رفاعي
دراسات عليا في القانون
ملتش بوزارة العدل



- شكرا جزيل ، وأنا لنعدكم بمعاودة الحديث مرة ومرة في تحليل فلسفاتنا الاشتراكية وما تتميز به ..



تحية طيبة وبعد ،

قد كان جميلا حقا ان ارى مجلة « الفكر المعاصر » تخرج في ثوب واحد له هداه وتوجيهاته من الناحية الجديدة التي اتخذتها المجلة لتشكلها وموضوعها كتجربة جديدة في جمهوريتنا بخلاف المجلات الاخرى - وقد أعجبتني جدا مقالات « قيادة الفكر المعاصر » و « الفكرة والواقعة في التاريخ » و « الكوميديا القالة والمسرح المعاصر » بل استطيع ان اقول ان المجلة في ثوبها هذا من انجح وأشيق المجلات قراءة ، فقد قرأت العدد الأول ثلاث مرات كل مرة أخرج فيها بالفكر جديدة - هذا من ناحية ما أعجبني في هذه المجلة ، اما عالم يعجبني فهو أنها تسلط الاضواء على الفكر والشخصيات الاجنبية فقط دون التعرض لشخصياتنا العربية القديمة او الحديثة ..

« محمد عبد الفتاح حلمي »
(شركة اسكندرية للتأمين)
(الاسكندرية)



- بل الامر على عكس ذلك ، اذ تشترط المجلة لنفسها ان تخصص جزءا منها لتيار الفكر العربي تقدم فيه أبرز اعلام الفكر العربي وأهم اتجاهاته ..



اقدم اخلص التهاني للمثقفين العرب بصدر مجلة الفكر

المعاصر ، متمنيا لها دوام التوفيق والازدهار . .
سبني القاضل :

هل اجد لدى سيادتكم متسعاً من الوقت للإجابة عن مسؤولين ..

الاول .. مامدى حاجة الأديب العربي الى الفلسفة ..
الثاني .. كيف أعد نفسي لتفهم التيارات الفلسفية المعاصرة ..

علما بان دراستي خلال مراحل التعليم المختلفة بعيدة كل البعد عن الفلسفة ، وان رغبتى أكيدة في الاستفادة الكاملة من مجلة الفكر المعاصر . .

« صلاح القاضي »
(كلية الزراعة - جامعة الاسكندرية)



- الأديب العربي ، كالأديب من غير العرب ، بحاجة الى متابعة الفكر الفلسفي ، لأن هذا الفكر - في نهاية الامر - ماضو الا التماس للجنود الاول التي منها نبئت افكار المصير وتفرعت وازدهرت ، وهل تكون السطحية في التفكير الا ان نكتفي بالأسطح العليا دون الجنود العميقة ؟

واما كيف تعد نفسك لتفهم التيارات الفلسفية المعاصرة ، فلا سبيل الى ذلك غير القراءة ، قراءة الكتب والمجلات التي خصت نفسها بتحليل تلك التيارات ، وللمشتغلين بالفلسفة في بلادنا مؤلفات عربية على درجات متفاوتة من التبسيط والتعقيد ، تناولوا فيها اهم رجال الفكر الفلسفي المعاصر واهم تياراته .



تحية طيبة وبعد ،،،

مع صدور العدد الثاني لمجلتكم الفلسفية العميقة ... اقدم اليكم بضائع التهنة لجهودكم الضخم أنت وجميع الزملاء الذين حملوا على عاتقهم مهمة تحريرها واعطاء القاري عصارة الفكر في عصرنا الحديث في جميع انحاء العالم مما يسهل عل من يتطلع الى معرفة التيارات الفكرية والفلسفية مهمة الايام بها والحقبة ان عملكم هذا كثيرا ما تمنيت أن اجد مثله وقد تحقق لي الامر بصدر مجلتكم المظيعة فلکم التهنة والشكر ولها النجاح والازدهار .

وتفضلوا بقبول الاحترام والتحية ،،،

« محمد أمين الدشلوطي »
(طب بيطرى - جامعة اسيوط)



- نشكر لكم عظيم تقديركم .



تحية طيبة وبعد ،،،

اقدم باخلص التهنة على مجلة « الفكر المعاصر » التي هي صورة للعقل وهو يناضل ويجاهد في سبيل ايجاد نظرة في الحياة وفي الوجود ، اذ يتبين على صفحاتها كيف يفكر هذا



المقل ويبدع ، وكيف يتطور فتطور معه صورة الوجود وقيم الحياة .

« فايز رشاد الشناوي »
(ليسانس فلسفة كلية الآداب)
(جامعة عين شمس)



- ونحن بدورنا نتقدم لك بوالمر الشكر .



تحية طيبة وبعد ،،،

أبدا التهنة الحارة الخاصة بمناسبة صدور مجلثكم الموفرة
« الفكر المعاصر » التي هي في مقدمة المجلات العربية المعنية
بشئون الفكر .

ولدى اقتراح ارجو ان تنظروا فيه ، وهو ان تخصصوا
صفحات اكثر لباب الادب ، ولتبقي موضوعاتها الفلسفية كما
هي دون تغيير ولكم جزيل الشكر .

« ابراهيم محمود المدهون »
(مدرسة فلسطين الثانوية)
(غزة)



- خطة المجلة هي ان تترك الادب الخالص لمجلاته المتخصصة
لتركز اهتمامها على الفكر ، وعندها ان النقد الادبي والفني
ضرب من الفكر ولهذا فهي توليه عنايتها - وشكرا لكم .



تحية طيبة وبعد ،،،

ارسل اليك رسالتى لاهنتك واحنى نفسى ومجتمعنا على
اصدار مجلة الفكر المعاصر التي جاءت لتلغى النود على امهات
الافكار في عصرنا . وانى لشديد الاعجاب بمقالة سيادتكم عن
« قيادات الفكر المعاصر » وكذلك مقالة الدكتور زكريا ابراهيم
عن سارتر والماركسية التي وضع فيها عمق اصلاته الفلسفية
« د . هاني رزق عبده »

(مستشفى الصنف المركزي)



- شكرا لتهنتك الكريمة وتقدير الكريم .



سلام الله عليكم ورحمته وبركاته ،،،

... في اقتراح وهو ان تقوم المجلة في ركن التيارات
الفلسفية باعطاء فكرة موجزة عن كل مذهب معاصر واصل
نشاته مع ذكر بعض الكتب التي تتيح الاستزادة لمن يريد ان
يعرف الشيء الكثير وذلك حتى يكون القارى على معرفة بما
ينشر من مقالات - كما ارجو ان تقوم المجلة بعرض الوان
الفكر الاخرى ولو تدريجيا مادامت قد آثرت هذا العنوان مع
المحافظة على الطابع الذاتي .

واخيرا احب ان اسال سؤالا ، ماهو الفرق بين الواقعية
والمادية والبرجماتية ؟ ثم ماهو الفرق بين مذهب الوجوديين
اللى اسىي فهمه وبين مذهب برجسون ؟

« محروس سيد مرسى »
(جامعة القاهرة - اسيوط)



- شكرا على رسالتكم الكريمة ، ووعدا بان نجيبكم الى
ما تطلبون .



تحية طيبة وبعد ،،،

فيالتهنة الحارة والامل المشرق اكتب الى سيادتكم باسم
هذه الفئة الواعية المتابعة لتيارات الفكر المعاصر ، والتي
وجدت في المجلة الفريدة منشودها ومنمولها .

وانى لأؤكد وقد ولد الفكر المعاصر عملاقا بانها قد ملأت
مكانا ظل شاغرا منذ وقت طويل . ولكان قراءها وهم يتابعونها
بهذا الشغف كانوا على موعد في لحظة خروجها الى الوجود
الفكرى . على اننا نامل في ان يظل اتجاهها هو هو الذى
رايناه فيها . والله الكريم نسال ان يوفقكم ويرعاكم ويسدد
خطاكم .

« مهدي الدين محمد الناعى »
(كلية الدراسات)



- شكرا لرسالتك الكريمة والمجلة تدعمك بان تحقق املكم
فيها .



السيد الدكتور

جهودكم مشكورة في اخراج مجلة « الفكر المعاصر » ،
نرجو الانتفاع بها اكثر والتركيز على مشكلات الفكر العربي
والانسانى .

« جميل كاظم المناف »
(بغداد - العراق)



- شكرا لتهنتكم ، وستحاول مجلة « الفكر المعاصر » ان
تحقق لكم املكم فيها .



بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

... لقد اخذتني الحيرة زمنا طويلا باحثا عن ضالة منشودة
تشبيح النفس فلسفة وتما العقل فكرا وتبر الطريق
وتعلق بالانسان في آفاق العارف الواسعة تتصل بالفكر
الفلسفي من جلوره وتنشعب معه اينما امتد وحيثما سار
واتجه بل وتقف بالانسان على قمة الفكر المعاصر في شتى
مطابه ، فكانها الراية التي تنعكس فيها الاضواء الكاشفة عن
اعمق التيارات الفكرية . حتى انيقت نود « الفكر المعاصر »
فزالت حيرتى ، وحل مكانها نور الفكر المعاصر .

« السيد الدسوقي عباس »
(الجامع الأزهر)



- الشكر الكبير والتقدير الكريم هما ما ننتقدم بهما الى
رسالتك الرقيقة الصادقة .



سلام الله عليكم ورحمته وبركاته ،،،

... ماذا لو امكن ان يكون في آخر المجلة باب من صفحات
او اكثر يعوى نيدات بسيطة ومختصرة عن بعض الاسماء
والكلمات والنقاط التي يعن لكاتب المقال انهما ربما تلاقى
نحوها لدى بعض القراء وخصوصا الشباب والطلاب .

وقد تكون المجلة الى حد ما تخطب نوعا من القراء او على
وجه التحديد تخطب بعض المتخصصين ، الا انى شاب وطالب
من شباب هذه الامة اطمع في ان اجدنى اعيش عمري في هذه
العالات ، واطمع في ان اكون قارئا لكم ، ولى عظيم الامل في
حيكم لابنائكم وحرصكم على منفعتنا وتوعيتنا بما يضمننا ويضم
امتنا ، خصوصا وان رئيسنا العظيم قد حرص على ان يقول
في مجلس الامة ان من اهم اهدافنا في المرحلة القادمة ...
التمهيد بجيل جديد يغود الثورة في جمع مجالات الفكرية
والسياسية والاقتصادية ضمانا لاستمرارية الثورة .

« عزت صاوى احمد بدران »
(كلية العلوم - جامعة الاسكندرية)



- ستحرمي المجلة على ان تورد في صلب المقالات نفسها
مايفسر المصطلحات غير المألوفة ، وان تصد شخصيات الاعلام
الذين يتردد ذكرهم ... وشكرا على جميل تقديركم .

ملاحتها ، الا وهو معالجة قضايا الانسان المعاصر من حيث تفاعله مع التاريخ وتأثيره به او تأثيره فيه ، وموقفه من التيارات الفلسفية ، وتفسير علاقاته مع الآخرين على اسس سيكولوجية ، وبعده عن نفسه وسط تناقضات العصر ، واجتيازه طورا في الفكر ضاق فيه بالعقل وتعليقاته الى اللامعقول ينظر من خلاله الى نفسه والعالم من حوله .

ولامشاحنة ان خير الموضوعات الثقافية هي التي يكون ذراعها الدراسة ، التي تنير الفكر ، وتجييب على سؤال حائر في عقل القارئ ، او تضع سؤالا يظل يلح في البحث عن اجابة . ومن هنا فان موضوع « قيادات الفكر المعاصر » كان المركز الذي كنت اعود الى قراءته مرات ، او اقف عند بعضه متأملا او متأنسا كلما فرغت من قراءة بعض موضوعات العدد ، ذلك ان هذا الموضوع منذ قراءته الاولى جعلني ابحث عن مكان الانسان المعاصر من حيث تأثير هذه القيادات في حياته وتشكيل مجتمعه الذي يعيش فيه . وقد ابرز هذا البحث الفجوة بين انواع القيادات الفكرية في انجلترا وفرنسا والمانيا وروسيا وامريكا واسيا والافريقيا وامريكا اللاتينية . ولستكن قلل الفجوة يحيط بالانسان في ظل هذه القيادات سيما ان روسيا وامريكا وان كانا قد بلغتا من السبق في مضمار غزو الفضاء شأوا بعيدا ، الا انهما تختلفان في نوع القيادات في كل منهما وربما كان للأسباب التاريخية لذلك في كليتهما اثر . ومع ذلك فالذي يجمع بينهما هو مستوى التقدم العلمي الذي يعتبر بلوغه هدفا تسعى اليه الدول النامية ، وبغدر ما يمكن تعدد انواع القيادات الفكرية في كل امة كما عرضها البحث الا ان الانسان المعاصر تحت هذه القيادات ظل شيئا غامضا يحتاج الى ايضاح . وعلى سبيل المثال فان معرفتنا بالمر القيادة في امريكا وانها لرجال العلم التطبيقى يجعلنا نتساءل هل ادت هذه القيادة الفكرية الى سعادة الفرد والمجتمع . وربما امكن تبين جانب من الاجابة على هذا السؤال في كتاب الصور او ماذا حدث للعلم الامريكى ؟

Image or what happened to American dream
Danie J. Boorséin

تأليف

حيث يظهر لنا الانسان الامريكى المعاصر وقد اصبح يعيش في مجتمع تتحكم فيه الصناعة الامريكية الثلاثة حيث يخلق رجال الصحافة اخبارا غير موجودة ، وتصنع شركات السينما النجوم ، وتقدم وكالات السفر مغامرات بدون مغامرة ، بينما يقوم وكلاء الاعلان بتحويل الاشياء الى شيء ما ، وتتحول التكرات الى أبطال .. ذلك ان الانسان الامريكى صار يعيش في مجتمع تكنولوجي حيث يسعى الانسان الى خداع نفسه بالتمويه والخيال . فهل سيكون هذا مصير الانسان المعاصر في ظل الارتقاء العلمي ؟ ماذا يضمن للانسان ان يأخذ بأسباب التقدم ويامن الضياع ؟ ثم لماذا تباينت استجابات الانسان للفتوحات العلمية في امريكا عنها في روسيا ؟ وما موقف انسان العالم الثالث من هذا كله وهو يشق طريقه نحو التقدم العلمي حيث لا مندوحة له من تطبيقه في حياته ؟

ان بحثنا يتناول القيادات الفكرية المعاصرة فمعين ان يتبعه بحث عن الانسان المعاصر حتى تكتمل الصورة .. تماما كما لا تكتمل صورة الفكر المعاصر لمن يريد تصويرها كاملة الا اذا ادخل في حسابه الطار الأرض جميعا .

« على عبده بركات »
(بورسعيد)

●●●

— يريد الاديب الفاضل صورة للانسان المعاصر ، وفي رأينا ان كل مقالة مما تنشره هذه المجلة يقدم خطأ في الصورة ، ومن مجموعة المخطوط على توالي الأعداد ، نرجو ان يجد السيد الفاضل مايتفنى ..
واننا لنقدم لسيادته اجزء الشكر على كلمته الطيبة وعلى حسن تقديره .

... اشكرك على مقالك الذي كان شاملا وأميناً لدرجة الجياد « قيادات الفكر المعاصر » الا اننى اضطررت الى الوقوف عند كلمتك في نهاية المقال : « ونستطيع القول في اجمال وتعميم ان الفكر المعاصر في أوروبا وامريكا مشغول بايجاد هدف واضح يعيش من اجله الناس ويكافحون عن طواعة ، واما في افريقيا واسيا وامريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمي وادخال التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح ، وهذه كلها هي وسائل تؤدي اليه » .

والذي استوقفتني عبارة « والهدف أمامه واضح » انا اعلم ان من حق الانسان ان يحيا ولذلك فمن حقوقه الأولية التي ماكان يجب ان تشغله ان يحصل على الخبز ... والخبز هو الشعار الصارخ الذي ترفعه الدول النامية ، وانا لا اشك في ان تعرض الانسان للجوع جريمة ، لكنى لا أستطيع ان اؤيدك في ان هذا في ذاته هو « الهدف الواضح » أبدا . ليس الحصول على الخبز هدفا يصلح لقيادة الحياة ، ان الحياة في ذاتها ان لم تكن بهدف غير الشبق في سبيل التهام الطعام لا داعي مطلقا لممارستها .. قد يظل الطعام في حالة الجوع الرغبة التي تحتل ذهننا ، لكننا بعد تناول الوجبة نشعر بالامتلاء الى حد ان نغاف الطعام ... وفي هذه اللحظة ونحن نشعر باننا في نقل حيوان كبير منغم بالقذا ، يدهمنا السؤال الابدي : وماذا بعد الطعام ؟ العمل في سبيل الطعام ؟ حكاية مملة . ولذلك فلي رايى انه ليس ثمة هدف واضح ، وليست أوروبا وحدها هي التي تعاني من البحث عن الهدف من الحياة . الدول النامية ايضا تعيا هذه الازمة ، مهمة العلماء والعمال والسياسة ان ينتجوا وان يوجدوا الخبز ، لكن اعطاء كل هذا العمل معنى ، والسعى به نحو هدف حقيقى يقع على عاتق الانسان الكبير ... الذي هو اكبر من السبالي ، ومن العالم ، ومن العامل . والافنى يتصل في مفكر خالق وربما هذا هو ماقصده دستوفسكى عندما قال : « ان سر وجود الانسان لا ان يعيا لحسب ، بل ان يجد مايعيا من اجله » .

« محمد ابراهيم مبروك »

(كلية الآداب - جامعة الاسكندرية)

●●●

— عندما قلت في مقال عن قيادات الفكر المعاصر (عند ابريل) ان الهدف واضح أمام الدول النامية ، وان هذا الهدف هو التصنيع واكتساب العلم وتنمية الاقتصاد ، ثم اقصد ان يعي هذا كله متأنسا لقيام غاية عليا يعيا من اجلها الانسان ، فالتحليل منصوب على الصورة التي تكون بها الحياة — اتكون حياة متخلقة ام حياة منتجة معلنة مصنعة ؟ — واما من اجل اي غاية نعيش (بعد ان تنلق على الصورة التي نعيش بها) فليست هي ، ولم تكن قط عندنا ، موضع خلاف . « زكى نجيب محمود »

●●●

تحية طيبة ..

تعيّزت موضوعات « الفكر المعاصر » في عددها الثانى الى حد ما — بشمولها على اتجاه عام كنت أتبعه وانا اقرا —





٦٦ × ٩٦ سم
١٩٣٧

ذات الثوب الأزرق
للغنان محمود سعيد